



# तुलनात्मक समाजशास्त्र पर निबन्ध

मूल :  
आन्द्रे बेतेइ

अनुवाद :  
पुष्पेश पंत

दिल्ली  
ऑक्सफोर्ड यूनिवर्सिटी प्रेस  
यम्बई कलकत्ता मद्रास  
1984

*Oxford University Press, Walton Street, Oxford OX2 6DP*

LONDON NEW YORK TORONTO  
DELHI BOMBAY CALCUTTA MADRAS KARACHI  
KUALA LUMPUR SINGAPORE HONG KONG TOKYO  
NAIROBI DAR ES SALAAM CAPE TOWN  
MELBOURNE AUCKLAND

and associates in  
BEIRUT BERLIN IBADAN MEXICO CITY NICOSIA

© Oxford University Press 1984

All rights reserved. No part of this publication  
may be reproduced or transmitted, in any form  
or by any means, without written permission

Printed in India  
by Urvashi Press, 49/3 Vaidwara, Meerut 250002  
and published by R. Dayal, Oxford University Press  
2/11 Ansari Road, Daryaganj, New Delhi 110002

पिताजी को



# क्रम

	ix
प्रस्तावना	1
1 समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र	24
2 कृषक वर्गों पर हुए अध्ययन और उनका महत्त्व	45
3 कृषक समाज की संवर्धना	66
4 जनजाति और कृषक वर्ग	85
5 कृषक और श्रमिक	106
6 मार्क्सवाद और आधुनिक समाजशास्त्र	125
अनुक्रमणिका	



## प्रस्तावना

सितम्बर 1972 में मुझे समाजशास्त्र में राष्ट्रीय व्याख्यान (1972-73) देने के लिए विश्वविद्यालय अनुदान आयोग द्वारा आमंत्रित किया गया था। यह पुस्तक उसी आमंत्रण का प्रतिफल है।

मेरी आरंभिक योजना तीन व्याख्यान लिखने की तथा उन्हें तीन विश्वविद्यालयों में पढ़ने की थी। तीसरा व्याख्यान लिख लेने पर (जनवरी 1973 में) मैंने महसूस किया कि तीन व्याख्यान और लिखे जाने चाहिए ताकि प्रथम तीन के सबधों को स्पष्ट रूप से उद्घाटित किया जा सके और समूचे कार्य को समकालीन भारत में समाजशास्त्र के सरोकारों से जोड़ा जा सके। पुस्तक के प्रथम तीन लेख चंडीगढ़, अलीगढ़ और लखनऊ में व्याख्यानो के रूप में पढ़े जा चुके हैं, चौथे और पाँचवें लेख को वस्तुतः कहीं भी व्याख्यान के रूप में नहीं पढ़ा गया। छठा लेख उक्त व्याख्यान पर आधारित है जो मैंने समय-समय पर दिल्ली विश्वविद्यालय के समाजशास्त्र विभाग में छात्रों को दिया है।

पहला लेख पीछे की ओर दृष्टि डालता है जबकि अंतिम, मेरे विचार से, आगे की ओर देखता है। मुझे सदेह है कि आने वाले वर्षों में भारत में समाजशास्त्र के चिंतनशील अध्येता, सिवाय इसे अकादमिक व्यवस्था और अकादमिक राजनीति को एक समस्या के रूप में लेने के, समाजशास्त्र और सामाजिक नृविज्ञान के विभेद के बारे में कोई विशेष चिंता करेंगे। लेकिन मैं विश्वास करता हूँ कि भारतीय समाजशास्त्री मार्क्सवादियों, जो स्वयं, भले ही थोड़ा भिन्न दृष्टिकोण लिये सही, समाज के अध्येता हैं, के साथ उत्तरोत्तर नज़दीकी कायम करते जाएँगे। अब तक उन्होंने एक-दूसरे के प्रति सौतेले भाइयों का सा व्यवहार किया है। प्रत्येक ने, कम से कम जनता के सामने, दूसरे के अस्तित्व से कमोवेश अनभिज्ञ रहने का दिखावा किया है। मैं समझता हूँ कि मार्क्सवाद और अकादमिक समाजशास्त्र में कुछ मूलभूत भिन्नताएँ हैं जिन्हें मुलझाना बहुत कठिन है, परन्तु दोनों में काफी कुछ समान आधार भी है। समाजशास्त्र में प्रतिवाद का कोई सिद्धांत नहीं, इसलिए समाजशास्त्रियों को मार्क्सवाद के सम्मुख विगोपित होने पर अपना विश्वास खो देने के भय की आवश्यकता नहीं।



तुलनात्मक समाजशास्त्र में यह मेरा दूसरा प्रयास है, पहला प्रयास सामाजिक असमानता पर कुछ लेखों का एक संकलन था जिसका मैंने पैगुइन पुक्स के लिए संपादन किया था। भारतीय समाजशास्त्री तुलनात्मक समाजशास्त्र में कार्य करने में ज्यादातर हिचकिचाते रहे हैं, लेकिन उन्होंने अंतर-सांस्कृतिक अध्ययनों में रुचि रखने वालों को मौलिक सामग्री अवश्य प्रदान की है।

भारतीयों ने अपने को मुख्यतः अपने समाज के अध्ययन तक ही सीमित रखा, इसके विशेष कारण हैं। अन्य समाजों और संस्कृतियों के अध्ययन के लिए अमरीकी और योरोपीय अध्येताओं की बनिस्वत उनके पास बहुत कम साधन थे। फिर भी मैं विश्वास करता हूँ कि अपने मनोमस्तिष्क में भारत को केंद्र में रखकर तुलनात्मक समाजशास्त्र के ढाँचे में कार्य करना भारतीयों के लिए न केवल संभव होगा, अपितु फलप्रद भी। तुलनात्मक समाजशास्त्र में अपना योगदान देते समय भारतीयों को चीन, पाकिस्तान और बांग्लादेश जैसे अपने पड़ोसी देशों की ओर उत्तरोत्तर देखते रहना होगा।

इन लेखों को तैयार करने में दी गई प्रेरणा के लिए मैं अनेक महानुभावों का आभारी हूँ—और विशेषकर जीत ओवराय का जिनसे मैंने अपने निकट और किंचित विवादप्रस्त साहचर्य के दौरान बहुत कुछ सीखा। मुझे उन तीनों विश्व-विद्यालयों में जहाँ मैं व्याख्यान देने के लिए गया था अत्यधिक प्रेम एवं सौहार्दपूर्ण व्यवहार मिला। मैं पंजाब विश्वविद्यालय के समाजशास्त्र विभाग के प्रोफेसर बी० एस० डिसूजा, उनके सहयोगियों एवं छात्रों का, अलीगढ़ मुस्लिम विश्व-विद्यालय के समाजशास्त्र विभाग के प्रोफेसर आर० एन० सक्सेना, उनके सहयोगियों एवं छात्रों का और लखनऊ विश्वविद्यालय के समाजशास्त्र विभाग के डा० के० एस० माथुर, उनके सहयोगियों एवं छात्रों का विशेष आभारी हूँ।

अंत में मैं विश्वविद्यालय अनुदान आयोग के प्रति भी आभार प्रकट करता हूँ कि आयोग ने राष्ट्रीय व्याख्यानो की प्रथम सीरीज के व्याख्यान देने के लिए मुझे आमंत्रण दिया—एक अपात्र सम्मान जिसे मैं कृतज्ञतापूर्वक अभिस्वीकार करता हूँ।

## समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र

समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के मध्य संबंधों के पिछले कुछ दशकों के स्वरूप का परीक्षण करना इस बात को और अधिक स्पष्ट रूप से देखने के लिए कि आज भारत में विद्वान क्या काम कर रहे हैं, लाभप्रद है। अधिकांश पाठ्य पुस्तकों में इस प्रकरण पर कुछ पैराग्राफ लिखे गये हैं, परंतु इस पर की गयी चर्चा आमतौर पर कुछ-कुछ दुर्बोध यहाँ तक कि आदर्शवादी शब्दों में की गयी है। इस विषय की विगुंठ औपचारिक चर्चा अब आगे चल कर अधिक लाभदायक नहीं होगी, इस स्थल पर चर्चा करना तब ही लाभदायक साबित हो सकता है जब यह उस काम के बारे में अधिक गहरी जानकारी जगा सकती है जिसमें हम संलग्न हैं।

अपने कथनों के विपरीत, विद्या-परिषद् लेवलों को लेकर ही अति व्यस्त है। परंतु, यदि हमारी चर्चा को फलदायक सिद्ध होना है, तो हमें उन लेवलों के पीछे निहित यथार्थ की ओर देखना चाहिए। क्या समाजशास्त्रियों और समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा किये गये अनुसंधान मूलभूत रूप में समान हैं या वे मूलभूत रूप में भिन्न हैं? यदि वे मूलभूत रूप में समान हैं तो फिर अनुसंधानकर्ताओं को दो श्रेणियों में क्यों विभाजित किया जाय और क्यों उनके बीच में कृत्रिम रेखा खींची जाय? यदि वे मूलतः पृथक् हैं, तो फिर उनके मध्य के विभेद को निरंतर कायम क्यों न रखा जाय, और तब फिर लोग, विशेषकर भारत में, लगातार अपनी भूमिकाओं को क्यों इस प्रकार बदलते रहते हैं—कभी वे समाजशास्त्री के रूप में सामने आते हैं तो कभी समाज-मानवशास्त्री के रूप में? हमें मानव समाज और संस्कृति के विद्यार्थियों के मध्य व्याप्त कार्य के विभाजन को आलोचनात्मक दृष्टि से देखना चाहिए।

## 2 तुलनात्मक समाजशास्त्र पर निबंध

यह सोचा जा सकता है कि आदर्श स्थिति में तो इस कार्य-विभाजन को सारे विश्व में एक समान होना चाहिए, परंतु हम जानते हैं कि यथार्थतः बात कुछ और ही है। समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के मध्य जैसे संबंध फ्रांस में है— वैसे उनके मध्य ब्रिटेन में नहीं हैं और साठ वर्ष पूर्व इनका अंतर और भी गहरा था। एंग्लोफोन (आंग्ल भाषा ध्वनि वाले) देशों ने इन दोनों के मध्य व्याप्त अंतर को निरंतर कायम रखा है। और यह विभेद, दो विश्वयुद्धों के मध्य के काल में सबसे तीक्ष्ण तथा सुस्पष्ट था। समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के मध्य धर्म-विभाजन ब्रिटेन या संयुक्त राज्य अमेरिका में, विशिष्ट ऐतिहासिक स्थितियों के अंतर्गत उभर कर सामने आया था, और उसके पश्चात् अन्य देशों को, जहाँ स्थितियाँ एकदम भिन्न थी, संप्रेषित किया गया था। इस बात को स्वीकार करने के कोई कारण नहीं हैं कि, जो किन्हीं विशेष स्थितियों में उचित और न्यायसंगत लगे, हमेशा उचित और न्यायसंगत ही लगेगा।

मानव-समाजों और समुदायों के विद्यार्थियों के मध्य कार्य-विभाजन केवल उनके अंतिम, निर्णायक लक्ष्य और उनके वास्तविक शास्त्रीय उद्देश्यों और अभिरूचियों के आधार पर ही स्थापित किया जा सकता है। परंतु समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के मध्य संबंधों के विषय में विचार करते समय, हमारे सम्मुख न केवल शास्त्रीय विभेदों की समस्या आती है, बल्कि प्रशासकीय विभाजनों का प्रश्न भी आ जाता है। प्रशासकीय अर्थों में, ये संबंध तब स्थापित हो चुके होते हैं, जब एक विश्वविद्यालय या एक शोध-संस्थान इन दोनों को एक ही या पृथक् मानने का निर्णय कर लेता है। भारत में समाजशास्त्रों के प्रशासकीय संगठनों की समीक्षा करना वर्तमान चर्चा के क्षेत्र में नहीं आता। परंतु स्पष्टतः विद्वानों के मध्य धर्म-विभाजन, अंततः शास्त्रीय महत्वों और विचारों से निर्धारित होना चाहिए न कि प्रशासकीय विचारों से।

भारत में, शास्त्रीय विद्याओं के रूप में समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र हाल ही में उभरे हैं। इनके लिए, पहली बार कोई पचास वर्ष पूर्व बंबई और कलकत्ता में विश्वविद्यालय-विभाग स्थापित किया गया था, परंतु इनकी वास्तविक वृद्धि स्वतंत्रता के बाद ही हुई। यह एक अर्थ में सौभाग्य का विषय है क्योंकि प्रशासकीय संगठन के जो पैटर्न (नमूने) उभर कर सामने आये थे, कठोर बनने का पर्याप्त समय नहीं पा सके थे। इसलिए यह समीचीन ही है कि हम स्वरूप ग्रहण करते हुए धर्म-विभाजन के तर्काधार का परीक्षण करें।

समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के मध्य संबंधों का परीक्षण हमें यह मान कर प्रारम्भ करना चाहिए कि इन दोनों में किसी की भी परिकल्पना अकेली नहीं है। हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि अभी हाल ही में, केवल तीस ही वर्ष पूर्व,

मानवशास्त्री आंग्ल-अमेरिकी परंपरा के अंतर्गत ही, अपने संदर्भों की आधारभूत संरचना के विषय में विभाजित मत वाले थे। रैडक्लिफ-ब्राउन (Radcliffe-Brown) का अनुसरण करते हुए, ब्रिटिश-मानवशास्त्री सामाजिक संरचना को अपना आधारभूत क्षेत्र मानते थे, जब कि अमेरिकी मानवशास्त्री संस्कृति के अध्ययन के पक्ष में थे।<sup>1</sup> अब यह बहस समाप्त हो गई है—और सिद्धान्तोक्त करने पर व्यर्थ ही जान पड़ती है—किन्तु अन्य अंतरों और विभेदों को अब भी देखा जा सकता है।

इस विषय पर, यूरोपीय दृष्टिकोण एक दूसरे ही प्रकार का रहा है।

यूरोप में, मानवशास्त्र शब्द सामान्यतः भौतिक मानवशास्त्र के सीमित अर्थ में ही प्रयुक्त होता रहा है, जब कि ब्रिटिश और अमेरिकी विद्वान जिसे सामाजिक और सांस्कृतिक मानवशास्त्र कह रहे थे, उसे व्यापक रूप से नृजाति-विज्ञान कहा जाता था। जैसा कि रैडक्लिफ-ब्राउन ने अनेक वर्ष पूर्व संकेत दिया था, समाज-मानवशास्त्र और नृजाति-विज्ञान की एक समान अवस्थितियाँ नहीं थी।<sup>2</sup>

यहाँ यह बतलाना आवश्यक हो गया है कि यहाँ हम न केवल सेबलों के अंतर पर अपितु अंतर्वस्तु पर भी चर्चा कर रहे हैं। अपने काम को नृजाति-विज्ञान या सांस्कृतिक मानवशास्त्र कहने वाले लोग भौतिक और अभौतिक दोनों संस्कृतियों का अनुसंधान करने में, न्यायसंगत लगने लगे। इसके विपरीत, ब्रिटेन में, नृजाति-विज्ञान के पक्ष से समाज-मानवशास्त्र के पक्ष की ओर होने वाले परिवर्तन के साथ भौतिक संस्कृति के अध्ययन के प्रति अभिरुचियों का मौन प्रत्याहार जुड़ा था। अब, इस बात में निश्चय ही अंतर होगा कि हम एक जाति की भौतिक संस्कृति के अध्ययन को, उसकी सामाजिक संस्थाओं को समझने के लिए आवश्यक समझते हैं अथवा नहीं।

समाजशास्त्र के संकुचित अर्थों की ओर मुड़ते हुए, हम उन भिन्न-भिन्न विधियों की ओर भी कम आकर्षित नहीं होते जिनके द्वारा समाजशास्त्रियों ने अपनी विषय-वस्तुओं की परिकल्पना की है। आज से लगभग चात्तीस वर्ष पूर्व कार्ल मैन्हीम (Karl Mannheim) ने दो निबंध लिखे, एक अमेरिकी समाजशास्त्र पर और दूसरा जर्मन समाजशास्त्र पर, जिनमें उन्होंने अमेरिकी अनुभववाद की जर्मन

<sup>1</sup> For the British point of view see R. Firth, 'Contemporary British Social Anthropology', *American Anthropologist*, Vol. 53, pp. 474-90, 1951; for the American point of view see G. P. Murdock, 'British Social Anthropology', *American Anthropologist*, Vol. 53, pp. 465-73, 1951.

<sup>2</sup> A. R. Radcliffe-Brown, 'The Methods of Ethnology and Social Anthropology' in M. N. Srinivas (ed.), *Method in Social Anthropology, Selected Essays by A. R. Radcliffe-Brown*, Asia, 1960.

दार्शनिक तन्मयता के साथ तुलना की है।<sup>3</sup> कुल मिलाकर, एंग्लो-सैक्सनों का समाजवाद के प्रति दृष्टिकोण यूरोपियनों के दृष्टिकोण से भिन्न है, और जब उन्हें यूरोपियन समाजशास्त्र रास नहीं आता, तब वे उसे समाज-दर्शनशास्त्र अथवा मात्र दर्शनशास्त्र की संज्ञा देने को प्रवृत्त होते हैं।

इस सबके साथ, अब हमारे पास सोवियत समाजशास्त्र है, जो स्वयं को "बुर्जुवा समाजशास्त्र"<sup>4</sup> के विरोध में परिभाषित करता है। सोवियत संघ में समाजशास्त्र का इतिहास स्वयं में एक ऐसा विषय है, जिसके पृथक् विवेचन की अपेक्षा है। यद्यपि इसका उद्भव, इस शताब्दी के प्रारंभ ही में हुआ है, फिर भी इसे सोवियत रूस में क्रांति के उपरांत उर्वर भूमि नहीं मिल सकी। अपने वर्तमान स्वरूप में तो यह अपेक्षाकृत हाल ही के मूल का है—यह बीस वर्ष से ज्यादा पुराना नहीं हो सकता—और अंततः यह क्या स्वरूप ग्रहण करेगा, इस बारे में कुछ कहना जल्दबाजी होगी।

समाजशास्त्र क्या है और समाज-मानवशास्त्र क्या है—इनकी संकल्पनाओं में जो विषमता है वह जीवनशक्ति का चिह्न हो सकती है, परंतु वह उलझन उत्पन्न करने वाली भी सिद्ध हो सकती है। यदि कोई इन दोनों विषयों के मध्य मौलिक एकता बनाये रखना चाहता है, तो समाजशास्त्र की एक विशेष संकल्पना छाँटी जा सकती है और यह दिखलाया जा सकता है कि वह समाज-मानवशास्त्र की प्रचलित संकल्पना के समान है। परंतु ऐसा भी हो सकता है कि समाजशास्त्र की दूसरी संकल्पना को छाँट कर, कोई और इन दोनों की विषमताओं को प्रकाश में ले आये और इनकी समानताओं को देखे भी नहीं। समाजशास्त्र या समाज-मानवशास्त्र की कौनसी संकल्पना पसंद की जाती है—यह इस बात पर निर्भर करता है कि इन दोनों के मध्य संबंधों को किस दृष्टि से देखा जाता है।

यहाँ पर हम सिद्धांत और व्यवहार के, अर्थात् कथनी और करनी के, मध्य अंतर पर विचार करने के विषय पर पहुँच गये हैं। यह सोचने का कोई भी कारण नहीं है कि सामाजिक जीवन के अन्य क्षेत्रों की तुलना में, सामाजिक विज्ञानों में इन दोनों के मध्य पूर्ण तालमेल होगा।

संभव है कि दो प्रकार के लोग अपने अंतिम लक्ष्यों को भिन्न-भिन्न प्रकार से परिभाषित करें, परंतु वास्तविक व्यवहार में प्रायः एक जैसे कार्यों में सलग्न हों। इस प्रकार, उनके आधारभूत स्थिति-विन्यासों के अति पृथक् होने के बावजूद, मोक्षित और अमेरिकी समाजशास्त्रियों के वास्तविक कार्यों में काफी समानता हो

<sup>3</sup> Karl Mannheim, "American Sociology" and "German Sociology (1917-1933)", in *Essays in Sociology and Social Psychology*, Routledge and Kegan Paul, 1953.

<sup>4</sup> For a representative example see U. Osipov, *Sociology*, Progress Publishers, 1969.

सकती है। इसके विपरीत यह भी हो सकता है—और इसी से हमारा अधिक संबंध है—कि लोग अपने व्यापक उद्देश्यों को एक जैसे शब्दों में व्यक्त (या परिभाषित) करें, परंतु वास्तव में अपने-अपने कार्यों को भिन्न-भिन्न रूप से करें। मैं यह दलील पेश करूंगा कि समाजशास्त्र और मानव-समाजशास्त्र के एक ही और एक जैसे ही उद्देश्य हैं, फिर भी, समाजशास्त्रियों और समाज-मानव-शास्त्रियों ने भिन्न-भिन्न प्रकार के कार्य किये हैं।

इस शताब्दी के आरम्भ में, सामाजिक अंतरक्रिया और सामाजिक संस्थाओं का तुलनात्मक अध्ययन यूरोप और अमेरिका में अच्छी तरह स्थापित हो चुका था। इस प्रकार के अध्ययन को इस बढ़ती हुई जानकारी से प्रोत्साहन मिला कि विज्ञान के तरीकों को, सामाजिक तथ्यों के अध्ययन के लिए समुचित प्रकार से प्रयुक्त किया जा सकता है। देखा गया था कि सामाजिक जीवन के खास “पैटर्न” हैं, और इन “पैटर्नों” की खोज करना, उन विद्वानों का मुख्य कार्य हो गया, जो प्रारंभ में विभिन्न विषयों या शास्त्रों से नियुक्त किये गये थे।

इन अध्ययनों के दो पहलू थे, जिन्होंने इनको पृथक् विनिश्चितता दे दी थी, और जो आज भी उनके पारिभाषिक लक्षण हैं। इनमें पहला लक्षण समाज के विभिन्न संस्थानों की अंतरसंबंधीयता का सामान्य बोध है। अनेक विद्वानों ने कुछ संस्थानों पर, अन्य संस्थानों की तुलना में अधिक जोर दिया है, परंतु उन सबने समाज को एक “व्यवस्था” के रूप में देखने की चेष्टा की है, भले ही वह ढीले तौर पर ही स्पष्ट हो। दूसरा लक्षण उस विधि का व्यवहार है, जिसे मैं “आपेक्षिक विधि” कहता हूँ। उसे किसी-न-किसी रूप से काम में लाना है। कुछ विद्वानों ने अन्य विद्वानों की तुलना में अधिक व्यापक सामान्यीकरणों को प्रस्तुत करने की चेष्टा की है, परंतु उन सब लोगों ने भिन्न-भिन्न समाजों की संस्थाओं की तुलना करने की उपयोगिता को स्वीकार किया है ताकि उनकी समानताओं और विषमताओं का पता लगाया जा सके।

अब, यदि हम समाजशास्त्र को इस ढंग से परिभाषित करते हैं, तो हम एकदम यही देखेंगे कि यह परिभाषा समाज-मानवशास्त्र की परिभाषा के लिए भी उपयुक्त बैठती है। वास्तव में रैडक्लिफ-ब्राउन (Radcliffe-Brown) का यही तर्क था कि समाज-मानवशास्त्र वही शास्त्र है, जो तुलनात्मक समाजशास्त्र है। सब लोग जानते हैं कि अंग्रेजी भाषा-भाषी समाज-मानवशास्त्रियों में रैडक्लिफ-ब्राउन की बड़ी प्रतिष्ठा थी, और उनके, एक छात्र डब्ल्यू० लायड वार्नर (W. Lloyd Warner) इस शती के तीसरे और चौथे दशकों में अमेरिकी समाजशास्त्रियों के मध्य अति प्रतिष्ठापूर्ण स्थान पर आसीन थे। परंतु रैडक्लिफ-ब्राउन की दलीलों के बावजूद, समाजशास्त्री और समाज-मानवशास्त्री ब्रिटेन, संयुक्त राज्य अमेरिका, आस्ट्रेलिया और कनाडा जैसे देशों में किये गये, अपने-अपने क्षेत्रों में

6 तुलनात्मक समाजशास्त्र पर निबंध

में बहुत अशों में विभाजित थे।

यदि हमको यह समझना है कि रैडक्लिफ-ब्राउन के तर्क ने स्थापित प्रयासों (व्यवस्थाओं) के विरुद्ध अधिक शक्ति क्यों नहीं अर्जित की, तो हमको यह समझना होगा कि ये व्यवस्थाएँ कैसे स्थापित हुई थी। समाजशास्त्र और समाज-मानव-शास्त्र, दोनों संपूर्ण मानव समाज के उद्भव और स्वभाव के विषय में सामान्य प्रश्नों को उठाकर प्रारंभ हुए थे। वे केवल तब ही शास्त्रीय एवं वैज्ञानिक विधाएँ एवं शास्त्र बन सके थे, जब वे विशेष समाजों के विषय में अनुभव-जन्य अनुसंधान करने लगे। अब हुआ यह कि जिस श्रेणी के समाजों को विस्तृत अध्ययन करने के लिए, समाजशास्त्रियों तथा समाज-मानवशास्त्रियों ने चुना था, वे समाज प्रारंभ से ही एक-दूसरे से बहुत भिन्न थे। इस तरह, यह एक विडंबना है कि जिस प्रक्रिया ने ब्रिटेन और अमेरिका में समाज के अध्ययन को दार्शनिक अनुमान के स्तर से शास्त्रीय अनुसंधान की सतह तक स्थानांतरित कर दिया था, उसी प्रक्रिया ने समाजशास्त्र तथा समाज-मानवशास्त्र को निरंतर बढ़ते हुए अंतर की ओर अग्रसर कर दिया।

रैडक्लिफ-ब्राउन की फटकारों के बावजूद, ब्रिटेन में समाज-मानवशास्त्र, यथार्थ में, अपने पूरे अर्थों में तुलनात्मक समाजशास्त्र बनने के स्थान पर, उपनिवेशों में आदिम, जनजातीय या प्राक्-शिक्षित समाजों का अध्ययन बन कर रह गया। स्वयं रैडक्लिफ-ब्राउन के अनुभवजन्य अध्ययन-अनुसंधान अंडमान द्वीपवासियों के तथा आस्ट्रेलियन आदिम वासियों के मध्य किये गये थे, और उनकी तुलनाएँ, जनजातीय संस्थाओं की तुलनाएँ थीं। मलिनोव्स्की (Malinowski) तो इतनी दूर भी नहीं जाते; उनकी रचनाएँ, उनके द्वारा ट्रोब्रियाण्ड (Trobriand) द्वीपों में किये गये क्षेत्र-कार्य पर ही पूर्णतः आधारित हैं।

मलिनोव्स्की के छात्रों ने मुख्यतः अफ्रीका में काम किया था, जहाँ उन्होंने जनजातियों के बहुविध संस्थानों का अनुसंधान किया था। ये अनुसंधान, विशेष समाजों के विभिन्न संस्थानों के मध्य बहुविध अन्योन्याध्यों को जीवित तरीके से उद्घाटित कर देते हैं और इस प्रकार सामाजिक जीवन के आधारभूत सिद्धान्तों की ठीक से समझने के लिए बहुत उपयोगी सिद्ध होते हैं। अफ्रीकी जनजातियों के मध्य भी राजनीति, रिश्तेदारी और ब्रह्माडिकी के तुलनात्मक अध्ययन किये गये थे। जनजातियों के ये विस्तृत अध्ययन—सामान्य और विशिष्ट—दोनों—सिद्धांतों को समझने की दिशा में उपयोगी सिद्ध होने के साथ-साथ; औपनिवेशिक प्रशासकों के लिए व्यावहारिक रूप से भी मूल्यवान सिद्ध हुए।

जॉर्ज होमन्स (George Homans) ने कुछ वर्ष पूर्व यह अतिशयोक्तिपूर्ण संकेत दिया था कि 'ब्रिटेन में मानव-समाज के अध्येता यह सोचते हैं कि केवल उन्हीं समाजों के वैज्ञानिक अध्ययन की आवश्यकता है जो कि "नेटिव" जन-

जातियों के हैं। स्वयं उनके अपने समाजों को ऐसे अध्ययनों की कभी भी आवश्यकता नहीं पड़ सकती।<sup>1</sup> उन्होंने कहा कि “यही कारण है कि ब्रिटेन ने अति विख्यात और उद्भट मानवशास्त्री तो दिये हैं, परंतु समाजशास्त्री एक भी नहीं।” भले ही यह कथन सर्वथा न्यायसंगत न हो, फिर भी इसने इस तथ्य की ओर ध्यान आकृष्ट किया था कि ब्रिटेन में वही व्यक्ति समाजशास्त्री होगा जो ब्रिटेन के समाजों या उनके सदृश समाजों का अध्ययन करता है; और सामान्यतः वह उस व्यक्ति से बहुत अधिक भिन्न होगा, जो “नेटिव” समाजों का अध्ययन करता है।

औपनिवेशिक शासन अनिवार्यतः इस विचार को प्रक्षेपित करता है कि शासन करने वाले देश के रीति-रिवाज और संस्थाएँ उपनिवेशों के रीति-रिवाज और संस्थाओं से मूलतः भिन्न होते हैं। जो अपने समाज का अध्ययन करते हैं और जो अन्य संस्कृतियों का अध्ययन करते हैं—इन दोनों के मध्य जो अंतर है वह इसी विचार का एक दृष्टांत है। यह कोई इत्तफाक नहीं है कि यह विचार औपनिवेशिक युग में अपने चरमोत्कर्ष पर था। औपनिवेशिक युग के समाप्त होने के साथ, ब्रिटेन में समाजशास्त्री तथा मानव-समाजशास्त्री एक-दूसरे के निकट आना शुरू हो रहे हैं।

औपनिवेशिक शासन ही एकमात्र ऐसी स्थिति नहीं है, जो समाजों के मध्य स्थित विभेदों को प्रकाश में ला रही है। संयुक्त राज्य अमेरिका में इस स्थिति को, प्राथमिक रूप से एक ही देश में, दो भिन्न प्रकार की सामाजिक और सांस्कृतिक व्यवस्थाओं के सहअस्तित्व ने सभव बना दिया था। औद्योगिक नगरों की दुर्दृष्ट, तकनीकी तौर पर उन्नत तथा विकसित और सशक्त रूप से उद्यमशील सम्यता और जनजातियों की आबादियों की प्राक्-शिक्षित, तकनीकी दृष्टि से पिछड़ी तथा अभ्रियमाण संस्कृति के मध्य स्थित वैपम्य के समान सुतीक्ष्ण वैपम्य अन्यत्र दुर्लभ है। इसी वैपम्य से, संयुक्त राज्य अमेरिका में, समाजशास्त्र और सामाजिक या सांस्कृतिक मानवशास्त्र के मध्य विभेद उत्पन्न हुआ।

बोआस (Boas), क्रोइबर (Kroeber), लोई (Lowie) जैसे बीसवीं शताब्दी के पूर्वार्द्ध के महान अमेरिकी मानवशास्त्रियों ने अमेरिकी इंडियन जनजातियों के अध्ययन में अपने आपको लगा दिया था। ये जनजातियाँ अपनी वस्तियों में, जहाँ वे विशेष स्थितियों में रहती थी, सबसे अलग-थलग थी। ये स्थितियाँ—न केवल उन स्थितियों से पृथक् थीं, जो औद्योगिक शहरों में थी, वरन् उन स्थितियों से भी भिन्न थी, जिनमें यूरोपियों के आने के पूर्व अमेरिकी इंडियन रह चुके थे। अमेरिकी मानवशास्त्रियों द्वारा संस्कृति-विशिष्टता के अध्ययन की ओर सबसे पहले लगने का कारण यही था कि जिन लोगों का उन्होंने अध्ययन किया था,

<sup>1</sup> G. C. Homans, 'Giving a Dog a Bad Name' in G. C. Homans, *Sentiments and Activities*, Routledge and Kegan Paul, 1962.



अधिकांशतः उनकी ऐसी अग्रगामी व्यवस्थाएँ नहीं थी, जैसी कि ब्रिटिश समाज-मानवशास्त्री अफ्रीका में देख चुके थे।<sup>6</sup>

अमेरिकनो ने जिन अग्रगामी सामाजिक व्यवस्थाओं का अध्ययन किया था, वे शीघ्र गति से फैलते हुए औद्योगिक नगरों में उभर रही थी। अमेरिकनों ने अपने निजी समाज का परीक्षण करने में ऐसा कोई मंकोच नहीं दिखलाया जैसा होमन्स के कथनानुसार ब्रिटिश समाजशास्त्रियों ने दिखलाया था। इसके विपरीत, उन्होंने (अमेरिकन समाजशास्त्रियों ने) विश्व के किसी भी भाग के समाजशास्त्रियों की तुलना में, कहीं अधिक अनुभवजन्य अनुसंधान प्रस्तुत किया है। इसके साथ ही, हाल ही तक अमेरिकी समाजशास्त्री, अन्य समाजों को पूर्णतः भुलाकर अपने निज के समाज के ही अध्ययन में अति व्यस्त रहे हैं।

अमेरिकी समाजशास्त्रियों के अध्ययन में नगरों ने प्रमुखता पायी है। जैसा कि सर्वविदित है, अमेरिकी समाजशास्त्र की शक्ति, ब्रिटिश समाज-मानवशास्त्र की शक्ति की भाँति, उसके अनुभवजन्य शोध कार्य में आधारित होने के कारण ही सभव हुई है। कारखानों और दफ्तरों में काम तथा व्यवस्था की समस्याएँ, घर तथा पड़ोस में अवकाश और मनोरंजन के प्रश्न, नगर के भिन्न-भिन्न मुहल्ले और उनकी सामाजिक-आर्थिक विशेषताएँ—इन्हीं सब के अध्ययन ने अमेरिकी समाजशास्त्र को उसका विशिष्ट पृथक् स्वरूप दिया है। इसके विपरीत संयुक्त राज्य अमेरिका में, ग्रामीण समाजशास्त्र एक निम्न प्रतिष्ठा तथा निम्न प्राथमिकता का विषय है।

विद्वानों के विभिन्न समूहों ने आदिम और सभ्य समाजों का अध्ययन इस दृष्टि से किया, कि ये (दोनों) समाज एक-दूसरे से बहुत भिन्न थे। ये विभेद काल्पनिक न होकर वास्तविक थे, यद्यपि उस विधि ने, जिसमें सामाजिक जीवन का अध्ययन संगठित हो रहा था, सभवतः इन अंतरों को अतिरंजित कर दिया था। जब समस्त समाजों का एक ही विधा (शास्त्र) की संरचना के अंतर्गत अध्ययन किया जाता है, तो उन्हें एक ही आधारभूत पैटर्न का रूपभेद समझा जा सकता है। जब उनका अध्ययन भिन्न-भिन्न विधाओं (शास्त्रों) में विभाजित हो जाता है, तब यह आभास हो सकता है कि वे मूलतः भिन्न पैटर्नों या नमूनों का प्रतिनिधित्व करते हैं।

यदि समाज-मानवशास्त्रियों ने रिश्तेदारी (संबंधों की) व्यवस्था पर अधिक ध्यान दिया है, तो इसका कारण यही है कि ये व्यवस्थाएँ और प्रथाएँ, औद्योगिक समाजों के विपरीत, जनजातीय समाजों में कहीं अधिक व्यापक और सुप्रकट हैं। जहाँ समस्त समुदाय एक ही वशावली द्वारा दर्शाया जा सकता है, जैसे कि आस्ट्रे-

<sup>6</sup> A similar point has been made by Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Societies*, Basil Blackwell, 1965, pp. 33-4.

लियन जनजातियों में, वहाँ वंशक्रमों का अध्ययन और वंशक्रमागत संबंधों से जोड़े गये मूल्य स्वभावतः महत्वपूर्ण हो जाते हैं।

और जब "कजिन" (cousin) शब्द के लिए चार पृथक् शब्दों का प्रयोग किया जाता है तो यह उस शोधकर्ता के लिए दिलचस्पी का विषय बन जाता है, जिसके निजी समाज में इसके लिए मात्र एक ही शब्द कजिन (cousin) प्रचलित है। वंशावली विधियों के अनुसार, "रिश्तेदारी" के शब्दों का सकलन तथा विश्लेषण, रिवर्स (Rivers) के समय से ही, प्रत्येक मानवशास्त्री के प्रशिक्षण के आवश्यक अंग रहे हैं। इसके विपरीत, संबंधों और विवाह का अध्ययन—पारिवारिक संबंधों से संबंधित पृथक्—समाजशास्त्रियों—विशेषकर अमेरिका में—के लिए अत्यंत कम महत्व का रहा है। जब होमन्स (Homans) ने वर्णात्मक सजातीय या सगोत्रीय विवाह के अध्ययन का कार्य आरंभ किया था तो उन्होंने यह सोचा था कि वे एक मानवशास्त्री की भूमिका निभा रहे हैं, जो कि एक अमेरिकी समाजशास्त्री<sup>7</sup> के लिए कुछ असामान्य बात थी।

रिश्तेदारी के अध्ययन का जो महत्व मानवशास्त्र के लिए है, वही महत्व समाजशास्त्र के लिए सामाजिक "वर्ग" अथवा स्तरीकरण के अध्ययन का है। यहाँ भी अमेरिकी और यूरोपियन समाजशास्त्रियों के दृष्टिकोणों में अंतर था। यूरोपियन समाजशास्त्री "वर्ग" या "श्रेणी" का अध्ययन मार्क्सवादी अर्थों में करने में रुचि रखते थे; परवर्ती समाजशास्त्रियों की अभिरुचि "पद", "प्रतिष्ठा" और सामाजिक "दरजे" के इर्द-गिर्द केंद्रित थी। मानवशास्त्रियों ने इन प्रश्नों पर अधिक रुचि कभी नहीं दिखायी, क्योंकि जिन जनजातीय समाजों का उन्होंने अध्ययन किया था, उनमें या तो सुस्पष्ट रूप से व्यक्त वर्गीकृत श्रेणियाँ या परस्पर विरोधी "वर्ग" नहीं थे।

एक ओर रिश्तेदारी के और दूसरी ओर स्तरीकरण के अध्ययनों ने साहित्य के विशिष्टीकृत समूहों को जन्म दिया है, जिनमें प्रत्येक का अपना निजी वर्गीकरण, अपना निजी परिकल्पना-समूह और अपनी तकनीकी या पारिभाषिक शब्दावली है। यह अंतर पेशेवर पत्रों की विषय वस्तुओं में—विशेषतः अमेरिका में—क्षलकता है। आज, अनेक समाजशास्त्री रिश्तेदारी सिद्धांत के क्षेत्र में चल रही वर्तमान चर्चा के प्रति योगदान देने, यहाँ तक कि उसका अनुसरण करने, की योग्यता में अपने को अक्षम पाते हैं; ठीक इसी प्रकार, अधिकांश मानवशास्त्री, सामाजिक स्तरीकरण के अध्ययन के लिए विकसित की जा रही तकनीकों की बारीकियों से अचम्भे और परेशानी में पड़ जायेंगे। यह एक प्रकार से दुर्भाग्यपूर्ण है, क्योंकि रिश्तेदारी और सामाजिक असमानता के प्रश्न, मानव-समाज के

<sup>7</sup> G. C. Homans, 'Introduction', op. cit.

विद्यार्थी के लिए यदि सर्वव्यापी महत्व के नहीं—तो कम-से-कम सामान्य महत्व के तो हैं ही ।

जनजातीय और औद्योगिक समाज दो एकदम विरोधी पक्षों को झलकाते हैं, भले ही हम उन्हें विकासवादी माप से देखें या केवल आकार और संरचना की दृष्टि के अनुसार । पश्चिम में मानवशास्त्री सबसे अधिक प्राथमिक या प्रारंभिक रूप-विधानों की ओर ही विशेष रूप से आकृष्ट हुए हैं और समाजशास्त्री मानव-समाज के सबसे उन्नत अथवा दुरुह रूप-विधानों की ओर आकर्षित हुए हैं । यदि इनमें से एक या दोनों ने मध्यम मार्ग (में काम करना) अपनाया होता, तो उनके बीच में जो विभेद या पार्थक्य आज हम देखते हैं वह उभर कर सामने आता । जैसा कि हमने कहा है, 'ऐतिहासिक तत्वों ने उन्हें ऐसे समाजों को (अध्ययन के निमित्त) चुनने की प्रेरणा देने में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी, जिनके कि पार्थक्य और विभेद, उनकी समानताओं की तुलना में अधिक स्पष्ट दृष्टिगोचर थे ।

अनुभवजन्य जाँच-पड़तालों के अनुक्रम के प्रति इस मौलिक अंतर के बने रहने से, अन्य अंतरों का उभरना निश्चित था । परंतु इनका महत्व गौण है । हमने पहले ही देख लिया है कि समाजशास्त्रियों तथा समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा विशेष रूप से महत्व दिये जाने वाले संस्थागत क्षेत्रों में पार्थक्य विद्यमान हैं । परंतु ये अपने आप में विशेष महत्व नहीं रखते । जब कोई न्यूयार्क के किसी उपनगर में विवाह या रिश्तेदारी का अध्ययन करता है, तो वह समाजशास्त्री होने का दावा कर सकता है, परंतु जब वह क्वाकियुटल इंडियनों (Kwakiutl Indians) के मध्य श्रेणी, पद और प्रतिष्ठा का अध्ययन करता है तब वह मानवशास्त्री माना जाता है । अमेरिका, और कुछ सीमांतक ब्रिटेन, में महत्व इसका होता है कि किम प्रकार के समाज का अध्ययन और अनुसंधान किया जा रहा है, न कि इस बात का कि समाज के किस पहलू का विश्लेषण किया जा रहा है ।

हालांकि ब्रिटेन और अमेरिका में, समाजशास्त्री और समाज-मानवशास्त्री, विचारों और संकल्पनाओं की दृष्टि से, भिन्न-भिन्न ढंग से सोचते हैं फिर भी इसे उनके पारस्परिक अंतरों (भेदों) का आधारस्त्रोत मानना भूल होगी । प्रत्ययात्मक उपकरणों का अंतर तब और स्पष्ट होकर सामने आ गया, जब विद्वान लोग विरोधी समाजों के अनुभव-आत्मक अध्ययनों की ओर लगने लगे । और इसके बावजूद "संरचना", "कार्य", "पद", "भूमिका", "विग्रह", "परिवर्तन" और "विकास" जैसी आधारभूत संकल्पनाएँ समाजशास्त्रियों और मानव-समाजशास्त्रियों द्वारा बहुधा एक ही प्रकार से, एक ही अर्थ में प्रयुक्त की जाती हैं ।

मानव-समाज के दो प्रकारों के अध्येता विद्यार्थियों द्वारा प्रयुक्त विधियों के पार्थक्य को बहुत तूल दे दिया जाता है । फिर भी, प्रथमतः ये पार्थक्य उतने बड़े नहीं हैं, जितना कि उनको दिखलाया गया है । द्वितीयतः वैज्ञानिक या शास्त्रीय

जांच का कोई भी क्षेत्र, उसकी विधियों द्वारा परिभाषित नहीं किया जा सकता। मूलभूत महत्व का विषय तो विचाराधीन समस्या का प्रश्न है; अध्ययन के प्रश्न को ही प्रयोग में लायी जाने वाली विधि के बारे में निर्णय लेना चाहिये। मैं इससे भी आगे बढ़ूंगा और "दृष्टिकोण" (approach), "विधि" (method) और "तकनीक" (technique) के मध्य विभेद करूंगा, और कहूंगा कि समाजशास्त्र और मानव-समाजशास्त्र का सामाजिक जीवन के अध्ययन के प्रति समान ही दृष्टिकोण है, कि उनकी विधियाँ एक-सी हैं, परन्तु उन्होंने अनुसंधान और विश्लेषण की भिन्न तकनीकों विकसित की है।

मानवशास्त्र और समाजशास्त्र की असमानता, अक्सर गहन क्षेत्र-कार्य और सर्वेक्षण-शोध-कार्य की विधियों के बीच वैपम्य और विरोध के अर्थों में देखी जाती है। विपमता प्रस्तुत करने का यह ठग अनुभवगम्य रूप से मिथ्या, अतर्कमय एवं युक्तिहीन लगता है। कोई भी समाजशास्त्री, जो वास्तविक समाजों के अध्ययन में अभिरुचि रखता है, अपने आपको गहन क्षेत्र-कार्य से वंचित करना नहीं चाहेगा; कोई भी मानवशास्त्री, सिद्धान्ततः सर्व-शोध-कार्य करने की संभावनाओं को अलग नहीं करना चाहेगा।

गहन क्षेत्र-कार्य विशेषतः प्राक्शिक्षित जनजातीय समाजों का अध्ययन करने की ज़रूरतों के उपयुक्त है। उस पश्चिमी विद्वान को, जो जनजातीय जीवन से सबद्ध आँकड़े एकत्र करना चाहता है, अपने पर्यवेक्षण के लिए काफी दूरी तय करनी पड़ेगी। यदि वह ब्रिटेन का निवासी है, तो उसे अपना देश छोड़ना पड़ेगा और अफ्रीका या मलेशिया या आस्ट्रेलिया की यात्रा करनी पड़ेगी। यदि वह अमेरिकी है, तो उसे कम-से-कम अपने शहरी आवास से जनजातियों की बस्ती तक यात्रा करनी पड़ेगी। यह अपने आप में एक बड़ा निवेश है, और जो इसे लगाता है वह स्वभावतः तब तक इस क्षेत्र में रहना चाहेगा, जब तक कि उसे पर्याप्त प्रतिफल और आय प्राप्त नहीं हो जाती। जिन्होंने ब्रिटिश मानवशास्त्रियों को अफ्रीका में क्षेत्र-कार्य करने के हेतु प्रस्तुत होते देखा है, वे इस बात को भली भाँति समझ सकते हैं कि क्यों वे वहाँ कम-से-कम एक वर्ष रहना चाहते हैं।

इसके अन्य कारण भी हैं कि क्यों मानवशास्त्री को क्षेत्र में दीर्घ काल तक रहने की आवश्यकता है। यदि उसे विश्वसनीय आँकड़े एकत्र करने हैं, तो उसे स्थानीय भाषा सीखनी चाहिए; समाजशास्त्री इस स्थानीय भाषा से अवगत है, क्योंकि ब्रिटेन और अमेरिका में वह अपने निज के ही समाज का अध्ययन करता है। मानवशास्त्री को न केवल एक नवीन भाषा ही सीखनी होगी, वरन् उसे अपने आप को नयी कोटि के विचारों से भी अवगत कराना होगा। इस प्रकार वह अपने आँकड़े एकत्र करता है और आश्चर्य होता है कि ये विश्वस्त और अर्थवान हैं। इस सबके लिए यह आवश्यक है कि वह अपने कार्य में सतर्कतापूर्वक और

धर्म से आगे बढ़े। अनुसंधान की अन्य तकनीकों केवल तब ही प्रयोग में लायी जा सकती है, जबकि मानवशास्त्री ने, गहन क्षेत्रीय कार्य द्वारा अपने दिशाकोणों को सीधा कर लिया है।

ब्रिटेन और अमेरिका में समाजशास्त्री ऐसे संस्थानों या संस्थाओं की कार्य-पद्धति का अध्ययन करते हैं, जिनके मूल स्वभाव से वे पहले से ही परिचित होते हैं। इसलिए, वे अपरिचित संस्कृति से परिचित होने के पहले कदम से बचि़त होना बर्दाश्त कर सकते हैं। परंतु, यह केवल कोटि या दर्जों का विषय है। एक दुरुह औद्योगिक समाज में, अनेक कम्पाटमेंट होते हैं और जब एक समाजशास्त्री एक ऐसे कम्पाटमेंट में शोध करना चाहता है, तो उसे भी गहन क्षेत्र-कार्य से प्रारम्भ करना होगा। विलियम फूट ह्वाइट (William Foote Whyte) ने इसका वर्णन किया है कि अमेरिकी "स्लम" (बस्ती) की दुनिया किस प्रकार उसके निजी मध्यवर्गीय परिवेश से भिन्न थी कि उस (स्लम की) दुनिया का अध्ययन करने के लिए, उसे बाध्य होकर गहन क्षेत्र-कार्य की विधि अपनानी पड़ी थी।<sup>8</sup>

इन विचारों ने समाजशास्त्र और मानवशास्त्र के बीच विद्यमान अंतर को, जरा पृथक् रूपों में, पुनर्सूत्रबद्ध करने को प्रेरित किया है। यह कहा जाता रहा है कि मानवशास्त्र "अन्य संस्कृतियों" का अध्ययन है, जिसका निहितार्थ यह हुआ कि समाजशास्त्र मूलतः अपने निजी समाज और संस्कृति का ही अध्ययन है। लेवी-स्ट्राउस (Lévi-Strauss) ने अपनी निज की संस्थाओं का विदेशी संस्थाओं के "विपक्ष"<sup>9</sup> में अध्ययन के परिप्रेक्ष्यों के अंतरों पर जोर दिया है।

परंतु इस तरह का विभेदीकरण केवल उलझनों ही पैदा करता है। क्योंकि, यदि वह निरंतरता से इस्तेमाल किया जाता है, तो जो किसी अमेरिकी के लिए मानव-विज्ञान है वही किसी भारतीय के लिए समाज-विज्ञान हो सकता है, और जो अमेरिकी के लिए समाज-विज्ञान है, भारतीय के लिए वही मानव-विज्ञान हो सकता है। यह विभेद (पार्यंक्य) केवल तब तक ही कार्य कर सकता है, जब तक पश्चिमी और अपश्चिमी, सभी समाजों का अध्ययन केवल पश्चिमी विद्वानों द्वारा किया जा रहा हो। जब समस्त विश्व के विज्ञान अपने और साथ ही दूसरों के समाजों का अध्ययन करते हैं, तो यह एकदम निरर्थक हो जाता है।

यदि ब्रिटेन और अमेरिका में समाज का अध्ययन करने वाले विद्यार्थियों के कार्य की व्यवस्था एक विशेष प्रकार की स्थितियों के सेट का प्रत्युत्तर है, तो हमें उन देशों में भिन्न प्रकार की व्यवस्था की अपेक्षा करनी चाहिये, जहाँ स्थितियाँ

<sup>8</sup> William F. Whyte, *Street Corner Society*, University of Chicago Press, 1955, Appendix.

<sup>9</sup> G. Charbonnier (ed.), *Conversations with Lévi-Strauss*, Jonathan Cape, 1969.

भिन्न हैं या भिन्न प्रकार से कल्पित है। फिर भी, अनेक उलझने पैदा करने वाले लक्षण विद्यमान हैं। विद्वानों के मध्य कार्य का अभ्यास (प्रवृत्ति) तब भी जारी रह सकता है, जबकि वे स्थितियाँ, जिन्होंने उन्हें प्रेरित या उत्पन्न किया, बदल गयी हैं। इसके अतिरिक्त, काम की प्रवृत्तियाँ जो एक देश में उद्भूत होती हैं, दूसरे देशों को स्थानांतरित हो सकती हैं, भले ही वे वहाँ की स्थितियों के बिल्कुल अनुकूल न हों।

यह सुझाव देना गलत है कि उपनिवेशवाद, निश्चयतः मानवशास्त्र और समाजशास्त्र के मध्य विभाजन कर देता है, जैसा कि एक बड़ी सीमा में ब्रिटेन में हुआ था। यदि हम फ्रांस की ओर, जिसका भी एक औपनिवेशिक साम्राज्य था, दृष्टिपात करते हैं, तो हम आदिम समाजों तथा मध्य समाजों के शोध विद्याधियों के मध्य एक भिन्न ही प्रकार के संबंधों के पैटर्नों को देखते हैं। ये संबंध पिछली शताब्दी और वर्तमान काल के बीच काफी बदल गये हैं। यदि फ्रांस में, एक काल विशेष में, समस्त प्रकार के मानव समाजों का अध्ययन एक ही दौड़िक प्रवेष्टा का अंश बन गया था, यह उपनिवेशवादी यथार्थता के बावजूद, जिसने विश्व को दो भागों में बाँट दिया था, मभव हुआ होगा। परंतु वास्तविकता ने शीघ्र ही अपने महत्व को प्रकट कर दिया, जिससे फ्रांस में, यहाँ तक कि ब्रिटेन में भी अधिक, आदिम और मध्य मध्यताओं के अध्ययन, दो पृथक् विषय बन गये।

रैडक्लिफ-ब्राउन (Radcliffe-Brown) का पूर्वोक्त विचार कि समस्त मानव-समाजों के अध्ययन को समाहित करने वाले तुलनात्मक समाजशास्त्र का केवल एक ही विज्ञान हो सकता है, वास्तव में उनकी देन नहीं था, बल्कि उनके प्रतिष्ठित विद्वान प्रोफेसर, इमिल डर्होम की देन था। समाजवादी विचारधारा के इतिहास में डर्होम का एक अति विशिष्ट और अनुपम स्थान है। उन्हें समाजशास्त्री और समाज-मानवशास्त्री दोनों ममान रूप में एक संस्थापक के रूप में मानते हैं और वे मारे संसार के प्रत्येक भाग में, आज भी, मानव समाज के अध्यापकों के लिए प्रेरणा स्रोत बने हुए हैं।

डर्होम ने न केवल तुलनात्मक समाजशास्त्र का प्रचार किया, जैसा कि उनके पूर्ववर्ती और परवर्ती विद्वानों ने किया है, बल्कि उसको बड़ी विशेषता से आचार में परिणत भी किया। उनका यह विश्वास था कि सभी प्रकार के समाजों के अध्ययन के लिए एकांगी विधियों की ही उपयोग में माना चाहिए; और उन्होंने स्वयं, आस्ट्रेलियन जनजातियों के बीच "टोटमवाद" के, समकालीन यूरोपियों की आत्महत्या की दर के और पुरातन तथा वर्तमान मध्यताओं के मध्य प्रतिष्ठता के स्वरूपों के अध्ययन के लिए इन विधियों को प्रयुक्त किया। पश्चिमी समाजों के विद्वानों में डर्होम जैसी आदिम जातीय समाजविषयक अतर्दृष्टि नहीं थी, और

इस क्षेत्र में, तो अपने-समकालीन मानवशास्त्रियों के मध्य भी, उनका कोई प्रति-द्वंद्वी नहीं था ।

डर्खीम ने जो काम किया उसका वास्तविक महत्व इसमें है कि वह काम सामूहिक प्रचेष्टाओं का प्रतिफल था । डर्खीम ने अपने इर्द-गिर्द ऐसे निष्ठावान् विद्वानों का समूह एकत्र कर रखा था, जो मानव समाज विषयक और समाज-शास्त्रीय अनुसंधान की निश्चित विधियों के संबंध में समान विचार रखते थे । वे एक-दूसरे के निकट साहचर्य में काम करते थे, और पृथक्-पृथक् प्रकार के समाजों का अनुसंधान करते थे । इन अनुसंधानों के निष्कर्ष *साल्न्ने सोशियोलोजीक* (*L'Année Sociologique*) नामक पत्र में प्रकाशित हुए थे । ये प्रबंध समाज-शास्त्र और समाज-मानवशास्त्र की एकता के ज्वलंत प्रमाण हैं ।

*साल्न्ने सोशियोलोजीक* 1898 में स्थापित किया गया था और 1913 में इसका प्रकाशन बंद कर दिया गया । इसी काल (1898-1913) के दौरान, फ्रेंच समाज-शास्त्री विचारधारा ने अपना विशिष्ट स्वरूप प्राप्त किया था । डर्खीम और उनके सहकर्मी, आधुनिक अर्थों में क्षेत्र कार्यकर्ता नहीं थे, और एक प्रकार से इस तथ्य ने उनके लिए समाजों के ज्यादा विस्तृत क्षेत्रों का अध्ययन, आज के अपने अनुभव-जन्य कार्य से सामग्री एकत्रित करने वालों की तुलना में, अधिक सहज कर दिया था : मैंने पहले, अनुभवात्मक अनुसंधानों की उस भूमिका के विषय में कहा है, जो उन्होंने ब्रिटेन और अमेरिका में, समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के मध्य पारंपरिक स्थापित करने में निभायी है ।

जबकि, उस समय, आंग्ल-संक्सन देशों में मानव समाज के अध्ययता मुख्यतः केवल दो प्रकार के समाजों के अध्ययन में रुचि ले रहे थे—जनजातीय या अत्यंत प्रारंभिक, और औद्योगिक या अति प्रगतिशील और उन्नत, *साल्न्ने सोशियोलोजीक* मंडली के सदस्यगण, इसके अतिरिक्त, पुरातन सभ्यताओं में भी अभिरुचि रखते थे—बुगले (Bouglé) एक संस्कृतज्ञ थे, ग्राने (Granet) एक चीनी विशेषज्ञ—और इस हद तक उनका दृष्टिकोण यथार्थ में अधिक तुलनात्मक था । उनके अध्ययन आज हमारे लिए यह स्पष्ट कर देते हैं कि यदि समाज के विज्ञान या शास्त्र को, उस कोटि के समाज के अनुसार विभाजित किया जाता है जिसका कि अध्ययन किया जा रहा है, तब हमें दो नहीं बरन तीन या और अधिक उप-विभाजनों की आवश्यकता पड़ जायेगी ।

डर्खीम की मृत्यु के उपरांत, फ्रांस में संस्कृति और समाज के अध्ययन ने एक नवीन मोड़ ले लिया । समाजशास्त्र और मानव-जाति-विज्ञान के मध्य पारंपरिक ने एक बार पुनः अपना जोर दिखलाया । दो विश्वयुद्धों के मध्य के काल में, मार्क्सवाद, फ्रांस के समाजशास्त्र में एक महत्वपूर्ण प्रभाव बन गया, और यह प्रभाव आज भी विद्यमान है । डर्खीम के भतीजे और सहयोगी, मर्सेल माउस (Marcel

Mauss) ने सान्ने-सोशियोलोजीक की परम्परा को आगे बढ़ाने की चेष्टा की, परंतु उनका प्रभाव मानव-जातिशास्त्रियों (अथवा आदिम और पुरातन समाजों के अध्येताओं) तक ही सशक्त रहा और समाजशास्त्रियों (अथवा समकालीन पश्चिमी समाजों के अध्येताओं) के बीच उनका प्रभाव सीधे होता गया।

फ्रांस में, आज, समाज और संस्कृति के सम्बन्ध में दो सर्वाधिक प्रभावपूर्ण अध्येता रॉमों अरो (Raymond Aron) और क्लाउड लेवी-स्ट्राउस (Claude Lévi-Strauss) हैं। उनका काम समाजशास्त्र और मानवशास्त्र की पृथक्ता का स्पष्ट और जयदंस्त उदाहरण है, और इसी पृथक्ता को दूर करने के लिए सान्ने-सोशियोलोजीक ने चेष्टा की थी। अरो तुलनात्मक समाजशास्त्र के जयदंस्त समर्थक हैं, परंतु उनके लिए यह व्यवहार में केवल औद्योगिक समाज के रूपांतरों की तुलना बनकर रह गया है। लेवी-स्ट्राउस (Lévi-Strauss) भी तुलनात्मक विधि के अध्येता हैं, परंतु वे इसका प्रयोग केवल आदिम या प्राथमिक समाजों और संस्कृतियों की तुलना के लिए ही करते हैं। और यद्यपि अरो (Aron) ने औद्योगिक समाज पर अपने ग्रन्थ-स्रय<sup>10</sup> का प्रारम्भ सा स्ट्रक्चर एलिमेंटेयर द सा परेंटें (*Les Structure élémentaires de la Parenté*) को समाजशास्त्रीय अनुसंधान का मॉडल बनाकर किया था,<sup>11</sup> उन्होंने इस कृति के शेष भाग में लेवी-स्ट्राउस के विचारों का कोई उल्लेख नहीं किया।

मैंने यह दलील दी है कि "तुलनात्मक तरीके" के गुणों का समर्थन करना एक बात है, और उस तरीके या विधि को उसके पूरे अर्थ में व्यवहार में लाना एक दूसरी बात है। यूरोप और अमेरिका में, एक जयदंस्त प्रवृत्ति, संसार को प्राथमिक (आदिम) और सभ्य समाजों में द्विभाजित करने के लिए परिलक्षित हो रही है, और यह प्रवृत्ति अन्य किसी भी "तुलनात्मक समाजशास्त्र" के आदर्श, नमूने की तुलना में, समाज के अध्येताओं के मध्य वास्तविक श्रम-विभाजन का निर्णय करने का सशक्त उपकरण मिट्ट हो रही है।

फिर भला हमें समकालीन भारत में समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के पारस्परिक संबंधों को किस दृष्टि से देखना चाहिये? हमने अनेक स्थलों पर लोगों द्वारा निर्मित "आदर्श नमूने" के मध्य अंतरों पर जोर दिया है—भले ही ये नमूने, आदिम या उन्नत समाजों के अध्ययनों के लिए बनाये गये थे अथवा तुलनात्मक समाजशास्त्र के लिए—और वे यथार्थ में अपना कार्य, किस

<sup>10</sup> Raymond Aron, *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle*, Gallimard, 1962; *La Lutte de Classes*, Gallimard, 1964; *Démocratie et Totalitarisme*, Gallimard, 1965.

<sup>11</sup> Aron, 1962, op. cit., p. 24.



विधि से करते हैं, इस पर भी जोर दिया है। इन दो विषयों की अथवा एक ही विषय की दो शाखाओं की यथार्थवादी चर्चा करते समय, इस बात को कि समाजशास्त्री और समाज-मानवशास्त्री भारत में क्या काम करते आ रहे हैं और भविष्य में उनसे किन कामों की संभावना है—ध्यान में रखना होगा।

प्रथम तथ्य जिसे हमें ध्यान में रखना है यह है कि दोनों—समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र—जैसा कि हम उन्हें जानते हैं, भारत में बाहर से, विशेषकर ब्रिटेन से, लाये गये थे। ब्रिटिश विद्वानों ने, जो भारत में रहते थे या जो भारत में भ्रमणार्थी बनकर आये थे, इन विषयों को "ऊपर उठाने" में सहायता दी। आगे चलकर, "विदेशों" में, मुख्यतः ब्रिटेन और संयुक्त राज्य अमेरिका में, प्रशिक्षित भारतीय विद्वानों ने भारत में समाज और संस्कृति के अध्ययनों को विकसित करने की दिशा में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी। जबकि इन विद्वानों ने भारतीय संस्कृति और समाज विषयक हमारे ज्ञान में यथेष्ट वृद्धि की थी, उनके सामान्य सैद्धांतिक "अनुकूलन", कुछ अपवादों को छोड़कर, अधिकतर ब्रिटेन और अमेरिका के विद्वानों के ही थे।

शैक्षिक विषयों के रूप में, समाजशास्त्र और मानवशास्त्र, भारत में प्रायः आरंभ से ही अलग-अलग माने जाते थे। भारतीय विश्वविद्यालयों में आज से पचास वर्षों से कुछ अधिक समय से इन्हें पृथक्-पृथक् विषयों के रूप में पढ़ाया जाने लगा था। बंबई विश्वविद्यालय ने समाजशास्त्र के अध्यापन से प्रारंभ किया और कलकत्ता विश्वविद्यालय ने मानवशास्त्र से। दो दशकों से भी अधिक काल तक ये दोनों विश्वविद्यालय इन विषयों के अध्यापन तथा शोध-कार्यों के प्राथमिक केन्द्र बने रहे। आगे चलकर, जब नये विभाग खुलने लगे, पूर्वी क्षेत्र में विश्वविद्यालयों ने मानवशास्त्र को चुना और पश्चिमी क्षेत्र में स्थित विश्वविद्यालयों ने सामान्यतः समाजशास्त्र को। अनेक नये विश्वविद्यालयों में अब इन विषयों के अध्यापन के लिए पृथक्-पृथक् विभाग हैं, यद्यपि कलकत्ता में केवल मानवशास्त्र का विभाग है और बंबई में केवल समाजशास्त्र का विभाग है।

मानवशास्त्र सामान्यतः विज्ञान-संकायो में पढ़ाया जाता है, जबकि समाजशास्त्र कला (या समाजशास्त्रों के) संकायो में पढ़ाया जाता है। यह प्रभेद शोध-कार्यों की समस्याओं तथा समूहों के संगठन के क्षेत्र में भी ले जाया गया है। भारतीय विज्ञान कांग्रेस में, पुरातत्व-विज्ञान और मानवशास्त्र के विभाग हैं, परंतु समाज-विज्ञान का कोई भी पृथक् विभाग नहीं है। अंग्रेजों के जमाने से ही, "भारतीय मानवशास्त्रीय सर्वेक्षण" (Anthropological Survey of India) जैसा विभाग बना हुआ है। इसी प्रकार पुरातत्व-विज्ञान, वनस्पति-विज्ञान, प्राणि-विज्ञान, भू-विज्ञान के क्षेत्रों में भी संगठन हैं। परंतु समाजशास्त्रीय शोध-कार्यों के लिए इस प्रकार का कोई भी संगठन नहीं है।

मानवशास्त्र और समाजशास्त्र के मध्य जो विभाजन अठ्ठाशताब्दी पूर्व प्रस्तावित किया गया था वह आज भी औपचारिक सगठन (set-up) में प्रत्यक्ष प्रकट हो रहा है। यह विभाजन उस जमाने में ब्रिटेन में भी दोनों विषयों के बीच मौजूद था। मानवशास्त्री जनजातियों में रीति-रिवाजों का अध्ययन करने वाले थे और समाजशास्त्री भारतीय समाज के उन्नत वर्गों का अध्ययन करने वाले थे। यह कोई इत्तफाक नहीं था कि डब्ल्यू० एच० आर० रिवर्स (W. H. R. Rivers) कलकत्ता में मानवशास्त्र विभाग के पहले अध्यक्ष नियुक्त किये गये थे,<sup>12</sup> और बंबई में समाजशास्त्र का विभाग, शहरी समाजशास्त्री पैट्रिक जीड्स (Petric Geddes) द्वारा प्रारंभ किया गया था। मानव समाज के कोई भी दो अध्येता, अपने वास्तविक कार्य में इतने विलग नहीं थे जितने कि रिवर्स (Rivers) और जीड्स (Geddes)।

परंतु औपचारिक सगठन (set-up) का स्वरूप जो भी हो, मानव सभ्यता और संस्कृति के अध्ययन के वास्तविक विकास ने, भारत में, पश्चिमी देशों से एकदम ही पृथक् मार्ग का अनुसरण किया। हमने देख लिया है कि फ्रांस में किस तरह, आन्ने सोशियोलोजीक (*Année Sociologique*) द्वारा समाज तथा संस्कृति के सभी अध्ययनों की एकता के प्रयत्नों के बावजूद, मानव-जातिशास्त्र और समाजशास्त्र के मध्य विभाजन ने अपने को प्रभावपूर्ण सिद्ध किया था। दूसरी ओर, भारत में, समाज-मानवशास्त्रियों और समाजशास्त्रियों ने, औपचारिक शैक्षिक संरचना या सेटअप में इन्हें पृथक् करने के बावजूद, निरंतर अपनी भूमिकाओं का परस्पर आदान-प्रदान किया है।

जब हम भारत में समाजशास्त्रियों और समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा किये हुए कार्य का परीक्षण करते हैं, तब इन दो विषयों को विभाजित करने वाली अस्पष्ट और मनमानी रेखा एकदम सामने आ जाती है। वे विद्वान, जिन्होंने भारतीय समाज और संस्कृति को हृदयंगम करने में सर्वाधिक योगदान किया है, सही अर्थों में वे ही हैं जिन्होंने भारतीय समाज के आदिम और उन्नत विभागों में उपखंडीकरण (Compartmentalization) की निरंतर उपेक्षा की है। समाजशास्त्र और मानवशास्त्र के मध्य विभेद का यथार्थ कारण यही उपखंडीकरण है। जहाँ एक बार यह हटा दिया गया, वही यह अंतर नहीं ठहर पायेगा।

यह एक मनोरंजक तथ्य है कि जी० एस० घुर्ये (G. S. Ghurye) जिनको संभवतः एक भारतीय विश्वविद्यालय में समाजशास्त्र के प्रोफेसर के रूप में कार्य करने का सुदीर्घतम और सफल अनुभव प्राप्त है, स्वयं एक मानवशास्त्री डब्ल्यू० एच० आर० रिवर्स (W. H. R. Rivers) द्वारा प्रशिक्षित किये गये थे। घुर्ये की रुचियों

<sup>12</sup> Rivers did not actually join the Department but died shortly before it was formally established.

का क्षेत्र तथा उनके बीच निरंतरता उनके प्रबंधों के संकलन "अन्थ्रोपो-सोशियो-लोजिकल पेपर्स"<sup>13</sup> (*Anthropo-Sociological Papers*) में झलकती है।

घुर्ग्ये ने समकालीन भारतीय समाज के सभी वर्गों के अध्ययन को न केवल संचालित एवं प्रोत्साहित ही किया है, उन्होंने पारम्परिक भारतीय मध्यता की आधारभूत विनिष्टताओं का परीक्षण करने की भी चेष्टा की है। "जातियों" के विभिन्न "अवतरणों"<sup>14</sup> पर लिखी गयी उनकी पुस्तक में ऐसे अध्ययनों का संकलन है, जो ब्रिटेन और अमेरिका में मानवशास्त्रियों, समाजशास्त्रियों एवं इतिहासकारों द्वारा सामान्यतः पृथक्-पृथक् रूप से हाथ में लिये जाते। इस अर्थ में, घुर्ग्ये की पुस्तक आन्ने सोशियोलोजिक के नमूने में मटीक बैठती है, केवल इस अंतर के साथ कि फ्रांसीसी समाजशास्त्री सारे ससार के समाजों का अध्ययन कर रहे थे, जब कि घुर्ग्ये ने अपने अध्ययनों को प्रमुखतः—एकमात्र रूप में नहीं—भारत तक ही सीमित रखा था।

हम एन० के० बोस के, जिनका कलकत्ता के मानवशास्त्रियों में यही महत्वपूर्ण स्थान है जो बंबई के समाजशास्त्रियों में घुर्ग्ये का है, कार्यों में भी इसी सम्मिश्रण को पाते हैं। जनजातियों में बोस की स्थायी अभिरुचि थी, और यही अभिरुचि पहले उनको कलकत्ता विश्वविद्यालय के मानवशास्त्रीय विभाग की ओर खींच ले गयी थी। इसी अभिरुचि का उन्होंने आगे चलकर एन्थ्रोपोलोजिकल सर्वे आफ इंडिया के निदेशक और परिगणित जातियों और परिगणित जनजातियों के आयुक्त के रूप में काफी विकास किया। परन्तु भारत के जनजातीय लोगों के अध्ययन के लिए किसी पृथक् शास्त्र की जरूरत नहीं है, यह मानकर उन्होंने उपमहाद्वीप के जनजातीय और अ-जनजातीय लोगों के बीच की आवश्यक समानताओं और निरंतरताओं पर जोर दिया और चूंकि वे वैज्ञानिक विधियों की एकता पर ज़रूरत विश्वास करते थे इसलिए उन्होंने एक ही विधि को भारतीय समाज के सभी "खंडों"—आदिम वर्गों और उन्नत वर्गों—के अध्ययन के लिए प्रयुक्त किया।

समकालीन भारतीय समाज के जो विश्लेषण बोस ने प्रस्तुत किये थे क्षेत्रीय कार्यों के महत्वपूर्ण समूहों पर आधारित थे। उनका विश्वास था कि मानवशास्त्र एक क्षेत्र-विज्ञान है, और उन्होंने सामाजिक और सांस्कृतिक जीवन के अध्ययन के लिए प्रत्यक्ष पर्यवेक्षण पर बुनियादी जोर दिया था। उनका क्षेत्र-कार्य, समकालीन ब्रिटिश और अमेरिकन मानवशास्त्रियों के क्षेत्र-कार्य से जरा भिन्न है। उन्होंने "गहन" क्षेत्र-कार्य की तुलना में, विस्तृत क्षेत्र-कार्य को बरीयता दी, और उनकी धारणा थी कि उस भारतीय समाज-वैज्ञानिक की जरूरतों को पूरा करने के लिए

<sup>13</sup> G. S. Ghurye, *Anthropo-Sociological Papers*, Popular Prakashan, 1963.

<sup>14</sup> Originally published as *Caste and Race in India*, Routledge and Kegan Paul, 1932.

यह अधिक उपयुक्त है, जो अपने ही समाज के भिन्न-भिन्न खंडों का अध्ययन कर रहा हो। इसने बोंस को अपने क्षेत्र-कार्य को एक ऐसे व्यापक क्षेत्र में फैलाने में मदद दी, जिसके एक छोर पर उड़ीसा की जुआड़ जनजाति का अन्वेषण है और दूसरे छोर पर कलकत्ता महानगर का विस्तृत सर्वेक्षण।<sup>15</sup>

बोंस के अध्ययन की बनावट, उनकी पुस्तक *हिंदू समाजेर गारान*<sup>16</sup> में पूर्णता के साथ झलकती है। इसमें मानव-जाति-विज्ञान, समाजशास्त्र और भारत-विद्या के परिप्रेक्ष्यों का सम्मिश्रण उद्घाटित होता है। बोंस की यह पक्की राय थी कि भारतीय समाज के किसी भी एक अंग को पूर्णतः समझने के लिए, उसके और संपूर्ण समाज के सबंधों को देख लेना चाहिये। इसलिए, पहाड़ों में जनजातियों का अध्ययन मैदानी क्षेत्रों की जातियों के अध्ययन को अपने में शामिल करता है, ठीक वैसे ही जैसे कि गांवों में जातियों का अध्ययन नगरों के "वर्गों" के अध्ययन की ओर ले जाता है।

दृष्टिकोणों की यही एकता अगली पीढ़ी के भारतीय विद्वानों—विशेषतः एम० एन० श्रीनिवास, एस० सी० दुबे और रामकृष्ण मुखर्जी—के अध्ययनों और काम में भी देखी जा सकती है। श्रीनिवास ने, पहले घुर्यो और फिर रैंडक्लिफ-ब्राउन का शिष्य होने के नाते, समाज-मानवशास्त्र और समाजशास्त्र की एकता पर निरंतर जोर दिया है।<sup>17</sup> दुबे और मुखर्जी, दोनों मानव-विज्ञान के विभागों में प्रशिक्षित हुए, परंतु उन दोनों ने अपने आपको उन समस्याओं में लगा दिया, जिन्हें पश्चिम में समाजशास्त्रीय समस्याएँ कहा जाता है। दुबे ने अधिकार तंत्र, संचार और आम सामाजिक परिवर्तन का अध्ययन किया है।<sup>18</sup> मुखर्जी ने, भारतीय समाज के विभिन्न पहलुओं के अध्ययन के लिए, परिष्कृत, परिमाणवाचक तकनीकों का प्रयोग किया है।<sup>19</sup> इसके पूर्व उन्होंने ब्रिटेन में सामाजिक गतिशीलता के अध्ययन में भी योगदान दिया था।<sup>20</sup>

<sup>15</sup> His Juang work is described in several of his Bengali and English writings, e.g. *Cultural Anthropology, Asia*, 1961, and *Culture and Society in India, Asia*, 1967; his Calcutta survey was published as *Calcutta 1964, A Social Survey*, Lalvani, 1968.

<sup>16</sup> Available only in its original Bengali version published by Vishwabharati Granthalaya, 1356 (Bengali calendar)

<sup>17</sup> His approach is best exemplified in his *Caste in Modern India and Other Essays*, Asia, 1962.

<sup>18</sup> See, for instance, his most recent book, *Explanation and Management of Change*, Tata McGraw-Hill, 1971.

<sup>19</sup> See, for instance, his *The Sociologist and Social Change in India*, Prentice-Hall of India Ltd., 1965.

<sup>20</sup> D. V. Glass (ed.), *Social Mobility in Britain*, Routledge and Kegan Paul, 1954.

कोई विवेकी विचारशील इतिहासकार, आज के सौ बरस बाद शायद अचरज से लिखे कि भारत में समाज और संस्कृति के विद्यार्थी, पहले समाज-मानवशास्त्र और समाजशास्त्र में अंतर "बैठा" देते हैं और इसके उपरान्त प्रायः विधिवत् उस विभेद को भग कर देते हैं। हमने यह पहले ही देखा लिया है कि इस "अंतर" का उद्भव भारत में नहीं हुआ था, वरन् यहाँ इसे बाहर से लाया गया था। अब हमें उन विशेष कारणों को जाँच लेना चाहिए जो इस अंतर को भारतीय स्थितियों में अव्यवहार्य बना देते हैं। केवल तब ही हम यह पूछ सकने की स्थिति में हो सकते हैं कि यह अंतर तर्कसंगत है या नहीं।

समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र (या सांस्कृतिक मानव-विज्ञान या मानव-जाति-विज्ञान) के मध्य अंतर, विश्व के द्विभागीय दृष्टिकोण पर पनपता है। श्वेत और नेटिव, सभ्य और आदिम, हम और वे, यही ऐतिहासिक रूप से पश्चिमी राष्ट्रों में दोनों के बीच किये गये विभेद का आधार रहा है। परन्तु जिस भीति भारतीय समाज का निर्माण हुआ है, उसमें इस प्रकार का द्विभागीय विभेद उत्पन्न होने-पनपने का बहुत कम आधार पा सकता है।

अमेरिका और आस्ट्रेलिया के विपरीत भारत में जनजातीय और अ-जनजातीय समाजों का अंतर घुंघला, अस्पष्ट और अंततः मनमाना है। यदि हम पाठ्य पुस्तकों के अनुसार चलते हैं, तो हमें ऐसे अनेक समूहों को ढूँढने में कठिनाई होगी जो मानवशास्त्रियों द्वारा निर्धारित जनजातियों की परिभाषा के सदृश या अनुरूप हो।<sup>21</sup> संथाल, ओराँव, भील और गोड सदृश बड़ी जनजातियाँ निश्चयतः उन जातियों से बहुत भिन्न हैं जिनका अध्ययन मानवशास्त्रियों ने अमेरिका और आस्ट्रेलिया में किया है। बेशक, यद्यपि उनके अपने विशिष्ट, पृथक् रीति-रिवाज थे, परन्तु भारत में न केवल जनजातियों को ही वरन् सभी समुदायों को विशिष्ट प्रथाएँ और रीति-रिवाज अपनाने के लिए एक प्रकार से प्रोत्साहित किया गया था।

अपेक्षाकृत बड़ी जनजातियाँ स्थायी कृषि-कार्य करती हैं। गैर-जनजातियों की तुलना में उनकी कृषि की तकनीक अधिक पिछड़ी है और उनके द्वारा जोती जाने वाली भूमि कम उर्वरा है। दूसरे ढंग से मनुष्यों की इन दो श्रेणियों में, उनकी आजीविका अर्जित करने के साधनों और अधिक संगठनों की दृष्टि से, काफी आधार-भूत समानता है। स्पष्टतः उस व्यक्ति को जिसने छोटा नागपुर में एक ओराँव ग्राम का अध्ययन किया है, वीरभूमि जिले के किमी सवर्ण हिंदू ग्राम का अध्ययन करते समय अपने अध्ययन के स्वरूप को बदलने की कोई भी आवश्यकता नहीं पड़ेगी। वास्तव में इस बात की काफी सम्भावना है कि उसे सामान्यतः छोटा नागपुर के

<sup>21</sup> For a good example of this see Marshal D. Sahlins, *Tribesmen*, Prentice-Hall, 1968.

गाँवों में कुछ अ-जनजातीय लोग भी मिले और बीरभूमि के गाँवों में कतिपय जन-जाति के लोग भी देख पड़े ।

भारत में शताब्दियों से जनजातीय लोग सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक रूप से भारत के गैर-जनजातीय लोगों के साथ जुड़े रहे हैं । यह सुदूर-स्थित पर्वतीय जनजातियों के लिए भी सत्य है, यद्यपि उनके मामले में ये बंधन सामान्यतः न्यूनतर थे और सदा प्रत्यक्ष नहीं थे । जो बात एन० के० बोस स्थापित करना चाहते थे, वह अब सब पाठकों के लिए स्पष्ट हो गयी होगी—कि जुआड़, मुड़ा, ओरांव, तेली, लुहार, जुलाहे और खेतिहरो में जो अंतर है, वह केवल “कोटि” का अंतर है, “प्रकार” का अंतर नहीं है । हम वास्तव में, व्यवहार के लिए “जुआड़”, “मुड़ा” और ओरांव को अन्यो से विभाजन-रेखा खींच कर पृथक् कर सकते हैं, परंतु यह हमें हमेशा स्मरण रखना चाहिए कि यह विभाजन-रेखा मनमाने ढंग से खिंची होगी, और केवल उसी उद्देश्य के लिए महत्व रखेगी, जिसके लिए कि वह खींची गयी है ।

परंतु यदि हम एक सीमा के निकट रेखा नहीं खींच सकते हैं तो क्या हम उसे दूसरी सीमा के निकट खींच सकते हैं—एक ऐसी रेखा, जो हमारे उभरते हुए शहरी औद्योगिक समाज को उस सब से पृथक् कर दे, जो कि पारम्परिक सचि में ढला है ? क्योंकि, निश्चय ही, समाजशास्त्री अपनी “दिलेरी” का परिचय ग्रामीण समाज—भले ही वह जनजातीय हो अथवा गैर-जनजातीय—का अध्ययन करके नहीं, वरन् शहर में, औद्योगिक जीवन की दुरुहताओं का अध्ययन करके देना चाहेगा । हमें देखना चाहिए कि भारतीय शहर एक सर्वथा पृथक् अनुसंधान का क्षेत्र तो प्रस्तुत नहीं कर रहे हैं, जिसके लिए एक पृथक् दृष्टिकोण, एक पृथक् विधि, पृथक् तरीके और पृथक् परिकल्पनाओं और विचारों—संक्षेप में एक पृथक् विद्या या शास्त्र की जरूरत पड़ जाये ?

परंतु, फिर, हम भारत में शहरी और ग्रामीण जीवनो के बीच निरंतरता से प्रभावित हुए बिना नहीं रह सकते—शहरी परिवार और ग्रामीण परिवार, शहरी राजनीति और गाँव की राजनीति, स्तरीकरण के शहरी और ग्रामीण पैटर्नों के बीच की निरंतरता । सब कुछ कहने के बावजूद, अचरज तब होता जब इसका विपरीत होता, क्योंकि भारत में शहर और ग्राम पिछले दो सहस्र वर्षों से साथ-साथ रह रहे हैं । और यदि औद्योगीकरण नये सामाजिक प्रवृद्धि या व्यवस्था को उत्पन्न करता है—जो कि वह निःसंदेह करता है—तो यहाँ भी अंतर केवल “कोटि” का है, “प्रकार” का नहीं । यही कारण है कि एन० के० बोस या डी० एन० मजूमदार जैसे अनेक समाजशास्त्रियों को, जिन्होंने अपना कार्य ग्रामीण भारत के अध्ययन से प्रारंभ किया था, अपना ध्यान कभी-न-कभी शहरी भारत की ओर मोड़ना न्यायसंगत और स्वाभाविक लगा । यदि हम भारत में शहरी समाजशास्त्र के लिए

कोई अधिक कुशल प्रणाली विकसित करना चाहते हैं, तो हमे इन्हीं शुरुआतों से चलना पड़ेगा।

हमने पहले देख लिया है कि पश्चिम में, आदिम और विकसित समाजों के छात्रों के बीच समाज (या सांस्कृतिक) मानवशास्त्र और समाज-विज्ञान के मध्य शैक्षिक विभेद के रूप में निश्चित कार्य-विभाजन स्पष्ट हो गया है। भारत में, इस अंतर के औपचारिक रूप में स्वीकृत किये जाने पर भी, कार्य का वास्तविक नमूना या पैटर्न समाज की और संस्कृति की एकता पर जोर देने को प्रवृत्त होता है। काम के इन दो नमूनों या पैटर्नों में कौन अधिक तर्कसंगत है ?

सर्वप्रथम तो यह कहना चाहिए कि जिस विषय पर हम विचार कर रहे हैं वह सिद्धान्तों पर मत-वैपश्य का कम और काम के "पैटर्नों" के अंतर पर ज्यादा है। काम के यथार्थ पैटर्नों के अंतरों पर भी जरूरत से ज्यादा जोर नहीं देना चाहिए। अमेरिकी समाजशास्त्री लायड वार्नर (Lloyd Warner) जो रैंडक्लिफ-ब्राउन के शिष्य थे, का मामला यदि विशिष्ट नहीं, तो शिक्षाप्रद अवश्य है। उन्होंने पहले मूर्नगिन (Murngin) नामक आस्ट्रेलियन जनजाति का अध्ययन किया, और तब उस क्षेत्र में मिले सबको को न्यूबरीपोर्ट (Newburyport) नाम के आधुनिक अमेरिकी नगर के अध्ययन में प्रयुक्त किया।

और भी हाल के समय में, इर्विंग गोफमैन (Erving Goffman) जो मानव-शास्त्र के क्षेत्र से समाजशास्त्र के क्षेत्र में आये थे, तुलनात्मक अभिगम के शानदार तथा जबरदस्त व्यवहारकर्ता हैं। संयुक्तराज्य अमेरिका और ब्रिटेन दोनों देशों में ऐसे उदाहरणों की वृद्धि आसानी से की जा सकती है। परंतु, जो बात वास्तविक महत्व की है, वह यह है कि जितनी ही बारीकी से हम इस विषय का परीक्षण करते हैं मानव समाजों और संस्कृतियों के क्षेत्र में अनुसंधानों की दो श्रेणियों के मध्य, किसी भी तर्कसंगत आधार पर, विभाजन रेखा खींचना उतना ही कठिन होता जा रहा है।

नि.संदेह, यह दलील तो चलती ही रहेगी कि क्या समाजशास्त्र की एक "एकीकृत" विधा विशेष होनी चाहिए या समाजशास्त्र तथा मानवशास्त्र की दो पृथक्, परंतु परस्पर संबंधित विशेष विधाएँ होनी चाहिए ? जो विद्वान एक विशेष एकीकृत विधा पर जोर देते हैं, वे इस बात पर सहमत होंगे, कि विभिन्न समाजों के अध्ययनों के लिए अनुसंधान और विश्लेषण की विभिन्न तकनीकों की आवश्यकता पड़ेगी। और जो यह मानते हैं कि हमारे चरम उद्देश्यों और लक्ष्यों के बावजूद, दो पृथक् विषय यथार्थ में विद्यमान हैं और उन्हें विद्यमान बना रहना चाहिए—अपनी बारी में इसको अवश्य स्वीकार करेंगे कि इन दोनों के मध्य अत्यंत निकट संबंध हैं।

मेरा अपना निजी मत यह है कि हम चाहे समाज-मानवशास्त्र और समाज-शास्त्र को एक ही विषय मानें, अथवा एक ही विषय (शास्त्र) की दो शाखाएँ मानें या दो पृथक् विषय समझे, यह सब अंततः इस बात पर निर्भर करता है कि हम मानव समाज और मानव संस्कृति की विविधताओं पर क्या सोचते हैं। यदि हमें यह लगता है कि उनकी समानताएँ उनकी विषमताओं की तुलना में अधिक मौलिक हैं तो हम समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र की एकता को स्वीकार करने के लिए अधिक राजी होंगे। यदि इसके विपरीत हम यह सोचते हैं कि उनकी विषमताएँ, उनकी समताओं की तुलना में अधिक मौलिक हैं, तो हम इन दो विषयों (शास्त्रों) के मध्य के अंतर को स्वीकार करने के लिए अधिक तैयार होंगे। मैं इस बात को मानने के लिए तैयार हूँ कि प्रथम बात को स्वीकार करने के लिए—दूसरी बात की तुलना में कोई ज्यादा वैज्ञानिक औचित्य नहीं है; अतः, यह भ्रूत्यों का प्रश्न है।



## कृषक वर्गों पर हुए अध्ययन और उनका महत्व

कृषक समुदायों या व्यापक अर्थों में किसान वर्गों का अध्ययन, आज समाज-शास्त्रियों तथा समाज-मानवशास्त्रियों के लिए प्रमुख महत्व का विषय है। इस अर्थ में उनकी वर्तमान रुचि का क्षेत्र, सौ वर्ष पूर्व की तुलना में कुछ पृथक् है। समाजशास्त्री तथा समाज-मानवशास्त्री अपने अध्ययन का आरम्भ एक ओर तो जटिल औद्योगिक समुदायों के अध्ययन से और दूसरी ओर आदिम जनजातियों के अध्ययन से करते हैं। कृषक वर्ग के अध्ययन क्षेत्र में प्रवेश कर, ये मानव समुदाय और उसके प्रकारों के अपने अनुसंधानों को यदि पूर्ण नहीं, तो अपेक्षाकृत अधिक व्यापक बनाना चाहते हैं।

मानवसमाज के अध्येताओं ने न केवल अध्ययन का एक नवीन क्षेत्र बूँड निकाला है वरन् एक ऐसे क्षेत्र को ढूँढा है, जो उनसे यह अपेक्षा करता है कि वे अपने मानव-विज्ञान और समाजशास्त्र के पारम्परिक कौशल को मिला दें। तुलनात्मक समाज-शास्त्र की दृष्टि से, कृषकों की एक दिलचस्प विशिष्टता यह है कि एक ओर तो उनके बीच बंधुता और विवाह की सुनियोजित व्यवस्था है और दूसरी ओर, ये कृषक गण स्त्रीकरण और वर्गीकरण की दुरुह व्यवस्था के अंग हैं।

जैसा पहले कहा जा चुका है, समाज-मानवशास्त्रियों ने बंधुत्व और रिश्तेदारी प्रथा या व्यवस्था के अध्ययन पर विशेष ध्यान दिया है। ऐसा भी नहीं है कि उन्होंने अन्य सस्यात्मक पद्धतियों का अध्ययन न किया हो। परन्तु, इन अध्ययनों को उन्होंने आरम्भ से ही कुछ सीमा तक दूसरों के सहयोग से किया है, जबकि बंधुत्व और रिश्तेदारी का एक ऐसा क्षेत्र है, जिसका अध्ययन उन्होंने स्वतन्त्र रूप से किया है। समाज-विज्ञान ने अपने संकुचित अर्थों में, परिवार प्रणाली के

सीमित क्षेत्र के बाहर विवाह और रिश्तेदारी के योजनाबद्ध अध्ययन की ओर विशेष ध्यान नहीं दिया था। इसका कारण खोजने के लिए दूर नहीं जाना पड़ेगा। उन्नत औद्योगिक समाजों या समुदायों के अध्ययन के लिए रिश्तेदारी और वैवाहिक गठबंधनों के संबंधों के विस्तृत अध्ययन की अपेक्षा नहीं की जाती, क्योंकि इन समुदायों में ऐसे संबंध अत्यंत सीमित होते हैं। इसके दूसरी ओर, "आदिम" जनजातीय समुदायों का अध्ययन, बहुत्व पद्धति के, जो कि इस प्रकार के समुदायों के लिए आधारभूत परिरूपों को जुटाती है, विश्लेषण की अपेक्षा करता है।

अब, रिश्तेदारी तथा बहुत्व की प्रणाली, यद्यपि यह समस्त समुदाय पर लागू नहीं होती, कृपकों के सामाजिक जीवन में महत्वपूर्ण भूमिका अदा करती है। इसका कोई भी विश्लेषण तब तक पूरा नहीं होगा, जब तक वह रक्त और विवाह के बंधनों के अनुसार सामाजिक भूमिका के विभेदीकरण के विस्तारों पर नहीं जाता। भारत में, कृपक सामाजिक संगठन के अध्येता को, भले ही उसकी विशेष अभिरुचि का क्षेत्र कुछ भी हो, वशावली के सदृश सामूहिक गुटों की संरचना पर और संपिंडों, सजातीयों और सबंधियों के मध्य अंतर्व्यक्तिगत संबंधों के स्वरूप पर विचार करना चाहिए। साम्यवाद-पूर्व के चीन के लिए यह और भी स्पष्ट बात है; चीन में कृपक-समुदायों के उपलब्ध अध्ययन, वास्तव में, जाति, वशावली और संबंधों को विशिष्ट स्थान देते हैं।

यदि संबंधों और विवाह के अध्ययन ने पारम्परिक मानवशास्त्र को उसके विशिष्ट महत्व प्रदान किये हैं, तो शास्त्रीय समाज-विज्ञान ने अपना विशिष्ट स्वरूप, स्तरीकरण और वर्गों के अध्ययन से उपलब्ध किया है। यहाँ एक बार फिर कह दें कि ऐसा कहने का यह अर्थ नहीं है कि समाजशास्त्रियों की अन्य अभिरुचियाँ नहीं हैं, परन्तु केवल यही कहना चाहते हैं कि शास्त्रीय समाजशास्त्र को अन्य शास्त्रों और विद्याओं और विशेषतः मानवशास्त्र से जो पृथक् करता है वह उसका असमानता की समस्याओं में व्यस्त और उलझे रहना है। यह देखना कठिन नहीं है कि समाजशास्त्रियों ने क्यों वर्ग और स्तरीकरण पर इतना ध्यान दिया है और क्यों सामाजिक मानवशास्त्रियों ने उनकी उपेक्षा की। समाजशास्त्र मुख्यतः पश्चिमी औद्योगिक समाजों के अध्ययन के माध्यम से ही एक शास्त्र या विद्या बन सका है। ये समुदाय या समाज, जिन्होंने बड़ी संख्या में समाजशास्त्रियों की अभिरुचियों को आकृष्ट किया था, उन समुदायों से भिन्न थे जिनका अध्ययन मानवशास्त्रियों ने किया था, और जिनमें ऐसे गुट या श्रेणियाँ विद्यमान थीं जो सुस्पष्ट रूप से संयोजित थीं और जिनमें परस्पर हितों के प्रत्यक्ष द्वंद्व थे। समाजशास्त्री, वर्ग और स्तरीकरण को उसी तरह भुला नहीं सकते थे, जिस प्रकार मानवशास्त्री संबंधों तथा विवाह को।

कृपक-समुदाय के अध्ययनों में न केवल संबंधों और विवाह का विश्लेषण

शामिल है, वरन् इनके लिए स्तरीकरण और श्रेणी (वर्ग) की "पकड़" होना भी जरूरी है। सबसे पहले किमान आंतरिक रूप से आमदनी और अपनी जमीन की मिल्कियत के आधार पर गरीब, मध्यवर्गीय और समृद्ध किरानों के रूप में उप-विभाजित है। भारत में इसके अतिरिक्त उन्हें भिन्न-भिन्न जातियों में भी विभाजित किया जा सकता है। परंतु जो बात अपेक्षाकृत रूप से अधिक महत्वपूर्ण है वह यह है कि श्रेणियों और स्तरों की दुरुह पद्धति वाले समाज में वे (कृषक) केवल एक स्तर या श्रेणी हैं। कृषक वर्ग के बारे में हमारा ज्ञान तब तक अधूरा रहेगा जब तक हम उस एक ऐसे परिप्रेक्ष्य में न देखें जिनमें एक और कुछ न करने वाले जमींदार हैं और दूसरी ओर जमीन से वेदछल हुए मजदूर हैं।

समाजशास्त्रियों और समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा कृषक समुदायों का अध्ययन हाल ही के समय का है। पूर्णविस्तार के प्रथम समुदाय-अध्ययन द्वितीय विश्वयुद्ध के ठीक पूर्व प्रकाशित हुए थे, और केवल पिछले दो दशकों में उन्हें वर्तमान महत्ता उलब्ध हुई है। पश्चिम के देशों के समाज-मानवशास्त्रियों में, कृषक वर्ग के अध्ययन आहिस्ता-आहिस्ता उस स्थिति को उपलब्ध करने लगे हैं, जो युद्ध-पूर्व वर्षों में जनजातियों के अध्ययन को प्राप्त थी। समकालीन पश्चिमी विद्वानों की कृषक वर्ग में अभिरुचि का कुछ भाग, तीसरी दुनिया के बढ़ते हुए महत्व के बोध से पोषित होता है। भारत, चीन, अफ्रीका एवं लातिन-अमेरिका के देश ही युद्ध के अत तक केवल इतिहासकारों तथा नृजाति वर्णन करने वाले विद्वद्जनों या ऐसे विद्वानों के लिए, जो अतीत या वर्तमान में प्रचलित अविख्यात रीति-रिवाजों का लेखा-जोखा करते हैं, रुचि के विषय थे। परंतु उपनिवेशवादी युग के समाप्त होते ही, इन देशों ने समस्त विश्व में अपेक्षाकृत कहीं अधिक तात्कालिक समकालीन प्रासंगिकता प्राप्त कर ली है। तब यह तर्कसंगत ही है कि पश्चिमी देशों के अनेक समाजशास्त्री यह सोचने लगे हैं कि इन देशों के लोगों को समझने का सबसे अच्छा तरीका उनके कृषक समुदाय की सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक समस्याओं के विषय में अनुसंधान करना है।

कृषक संप्रदायों का अध्ययन, तृतीय विश्व में आत्म-जागरूकता और चेतना प्रक्रिया का अंग भी है। एशियाई, अफ्रीकी और लातिन-अमेरिकी देश अब सामाजिक अनुसंधान के लिए उन्नत देशों के विद्वानों पर ही पूर्णतः निर्भर हैं। ये देश अब अपने ही समाजशास्त्री उत्पन्न कर रहे हैं, जिनके लिए कृषक समुदाय का अध्ययन, स्वभावतः एक महत्वपूर्ण कार्य है। इस क्षेत्र के व्यावहारिक और सैद्धांतिक दोनों पक्ष हैं। व्यावहारिक पक्ष में, यह विकास और आधुनिकीकरण के कार्यक्रमों से गहरे रूप में जुड़ा हुआ है। कृषक समुदाय को शताब्दियों से रूढ़िवादी और पिछड़ा वर्ग कहा जाता रहा है। तीसरी दुनिया के देशों की अधिकांश आर्थिक और सामाजिक रूढ़िवादिता और पिछड़ेपन के लिए दीर्घकाल से कृषक वर्ग की

सहजात या अतर्जात विशिष्टताओं को उत्तरदायी ठहराया जाता रहा है। जब ये देश विकास और आधुनिकीकरण के कार्यक्रमों को कार्यान्वित करने की दिशा में अग्रसर होते हैं तो उनके जीवन की स्थिति को बदलने के लिए सबसे प्रभावपूर्ण साधनों को खोजना आवश्यक हो जाता है। चीन और भारत, दोनों देशों में ग्राम-सुधार कार्यक्रमों ने कृषक समुदायों के अध्ययन के प्रति अभिरुचि उत्पन्न करने में महत्वपूर्ण काम किया है।

हाल के समयों में, कुछ विशेष क्षेत्रों में कृषक समुदाय की कुछ दूसरी ही छवि उभर कर आयी है। तीसरी दुनिया में क्रांतिकारी सभावनाओं का वास्तविक पात्र कृषक समुदाय को माना जाता है। उस रूढ़िवादी छवि के विरुद्ध, इस छवि को क्रांतिकारी कहा जा सकता है। यहाँ कोई भी बड़ी क्रांति कृषक वर्ग की सामाजिक और राजनीतिक स्थिति पर आधारित होनी चाहिये। इसी कारण से, लातिन अमेरिका और एशिया में कृषकों का जीवन, कृषक आंदोलन एवं संगठन आदि अनुसंधान के महत्वपूर्ण विषय बनते जा रहे हैं। यह कहना अनावश्यक है कि ये विषय क्रांतिकारी परिवर्तनों के समर्थकों तथा "क्रांतिकारी रोग निरोधन" के विशेषज्ञों—दोनों के लिए महत्व और दिलचस्पी वाले बन जाते हैं।

कृषक अध्ययनों के क्षेत्र को जरा अस्पष्ट रूप से परिभाषित किया गया है। अशतः तो इसलिए कि यह क्षेत्र तुलनात्मक रूप में नया है, और अशत इसलिए कि इसको समझने के तरीके बहुविध और अनेक हैं। आर्थिक प्रक्रियाओं और सामाजिक संगठनों के विद्याधियों के पाम इस समस्या के—कुछ दूसरी तरह के—यद्यपि आवश्यक रूप से विरोधी नहीं—परिप्रेक्ष्य हैं। "कृषक-अर्थ-व्यवस्था" की परिकल्पना जिसे चायोनोव (Chayanov) तथा उसके सहविचारक वर्ग ने विकसित किया था, अब कृषक समुदाय का अध्ययन करने वाले समकालीन छात्रों द्वारा पुनर्जीवित की जा रही है।<sup>1</sup> जरा भिन्न अनुकूलन उन समाज-मानवशास्त्रियों की सामान्यताओं में पाया जाता है, जिनकी "कृषक समाज तथा संस्कृति" के अध्ययन में अभिरुचि है।

अनुकूलनों के इन पार्थक्यों के साथ मेल खाने वाली परिकल्पनाओं के प्रयोगों के भेद भी हैं। यहाँ तक कि समाजशास्त्रियों और समाज-मानवशास्त्रियों में "कृषक वर्ग" (Peasantry), "कृषक" (Peasant) और "कृषक समाज" (Peasant Society) जैसे शब्दों के अर्थों के विषय में सामान्य सहमति नहीं है।<sup>2</sup> मानवशास्त्री कभी-कभी "कृषक समाज" (Peasant Society)। शब्द को एक

<sup>1</sup> See, for instance, A. V. Chayanov, *The Theory of Peasant Economy*, edited by Daniel Thorner, B. Kerblay and R. E. F. Smith, Irwin, 1966.

<sup>2</sup> For a recent discussion see Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Penguin, 1971, particularly the Introduction

अवशिष्ट श्रेणी के रूप में प्रयुक्त करने को प्रवृत्त हो जाते हैं, जहाँ वे उन सभी प्रकार के समाजों को एकत्रित रख देते हैं, जो न तो स्पष्टतः “जनजातीय” हैं और न साफ़ तौर पर “औद्योगिक” । यह जरा उलझन पैदा करने वाला है, क्योंकि सारे विश्व के “कृषकों” में कुछ समान विशिष्टताएँ हो सकती हैं, परन्तु तथाकथित “कृषक समाज” तो एक-दूसरे से अत्यंत भिन्न हैं । इन प्रश्नों की चर्चा तृतीय अध्याय में करनी पड़ेगी । संभवतः अभी कुछ समय के लिए कृषि-कार्य करने वाले समुदायों और न कि “कृषक” समाजों पर विचार किया जाय, और जहाँ कहीं भी इस विस्तृत श्रेणी के अंतर्गत वे आते हैं—वहाँ कृषक संप्रदायों की चर्चा की जाय ।

कृषक समुदायों के अध्ययन ने, अपनी सीमाओं और अस्पष्टताओं के बावजूद, समाजशास्त्र और मानवशास्त्र में अपना स्थान बना लिया है । वास्तव में, एशियाई देशों में इन्हीं अध्ययनों के कारण समाज के शास्त्र को अपना वर्तमान स्वरूप मिला है । कृषक वर्ग के अध्ययन पर अपने को आधारित कर, इन देशों में सामाजिक जीवन के अध्येता समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के बीच ध्यात अंतर को, जिसने कि युगों से पश्चिमी विद्वानों को परेशान कर रखा है, भाद दे सकते हैं ।

सारे विश्व से बड़ी संख्या में प्राप्त कृषक समुदाय के अध्ययन हमारे पर्यावलोकन को फलीभूत बना सकते हैं । हम इस विचार से शुरू करेंगे कि वे कौन-सी परिस्थितियाँ थी, जिनमें समाजशास्त्रियों एवं समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा कृषक वर्ग के अध्ययन प्रारंभ किये गये थे । उसके उपरांत हम विशेषकर एशियाई देशों में हुए इन अध्ययनों से प्राप्त महत्वपूर्ण तथ्यों पर चर्चा करेंगे । इस क्षेत्र में किये गये भारतीय और चीनी अध्ययनों की तुलना करके हम बहुत कुछ सीख सकते हैं । यूरोपियन कृषक वर्गों के समान अध्ययन पर सक्षिप्त चर्चा करके हम इसका समापन करेंगे ।

समाज-मानवशास्त्रियों के मन में कृषि समुदायों के अध्ययन के प्रति अभिरुचि जगाने के लिए अनेक बौद्धिक धाराएँ उत्तरदायी हैं । इस विधा या शास्त्र की दृष्टि से रेडफील्ड (Redfield) और उनके सहयोगियों का काम सर्वथा बेजोड़ है । रेडफील्ड ने मानवशास्त्र को अमेरिका में न केवल एक नवीन दिशा दी, अपितु लातिन-अमेरिका, भारत और कुछ हद तक चीन में काम करने वाले मानवशास्त्रियों के काम को महत्वपूर्ण रूप से प्रभावित किया । ब्रिटिश मानवशास्त्रियों ने कुछ समय के लिए इस नवीन विचारधारा का प्रतिरोध किया, परन्तु हाल के समय में कृषक संप्रदायों के अध्ययन ने उनके कार्य में अधिकाधिक महत्व ले लिया है ।

तिपोज़तलान (Tepoztlan) पर रचित रेडफील्ड की पुस्तक,<sup>3</sup> आधुनिक मानवशास्त्रीय शोधकार्य की तकनीकों के प्रयोगों की सहायता से किया गया कृषि समाज का प्रथम पूर्ण विस्तृत अध्ययन है। इस शताब्दी के तीसरे दशक में, रेडफील्ड ने मेक्सिकी संप्रदायों के और भी अनुभवजन्य अध्ययन किये और अपने अमेरिकन सहकर्मियों के बीच एक नवीन प्रवृत्ति को रखा। मानवशास्त्रियों को यह समझने में अधिक समय नहीं लगा कि उनके सामने एक विस्तृत अनखोजा क्षेत्र पड़ा है, और रेडफील्ड ने विशेष अनुकूल अवसर पर उनका ध्यान आकृष्ट किया, जब संयुक्त राज्य के भीतर "जनजातीय" अध्ययन अधिकाधिक पूर्ण हो रहे थे।

रेडफील्ड और उनके सहकर्मियों की कृतियों ने मानवशास्त्र की एक नवीन छवि उभार दी। अब मानवशास्त्र को "सनकमिजाजों द्वारा फुटकर सामग्री के अनुसंधान" कह कर नहीं पुकारा जा सकता था।<sup>4</sup> यह भी सच है कि मेलिनोव्स्की (Malinowski) और उनके सहयोगियों की कृतियों ने जनजातीय समाजों के अपेक्षाकृत यथार्थवादी और स्वाभाविक मूल्यांकन का पथ प्रशस्त कर दिया है। परंतु ये समुदाय तब भी इतने कटे-फटे और दूरस्थ थे कि अमेरिका, यूरोप और एशिया में बुद्धिजीवियों पर केवल मोहक प्रभाव डाल सकते थे। कृषि समुदायों के अध्ययन ने मानवशास्त्र को तीसरी दुनिया में समाज और संस्कृति के सभी छात्रों की दहलीज पर रख दिया है।

कृषि संप्रदायों के अध्ययन ने मानवशास्त्र को विश्व की जनसंख्या के महत्वपूर्ण भाग तक ही सहज पहुँच नहीं दे दी है, बल्कि इसने सभ्यता को समझने के लिए नये दृष्टिकोण भी खोल दिये हैं। क्षेत्र अनुसंधान और साहित्यिक अध्ययन पृथक् और सुस्पष्ट गतिविधियाँ बन गयी थी। मानवशास्त्रियों ने जनजातीय संप्रदायों का खेतों में अध्ययन किया। वे संप्रदाय एकाकी व आत्मनिर्भर थे और अपने अतीत के विषय में उनके पास कोई लिखित सामग्री नहीं थी। इतिहासकारों ने अतीत से चले आ रहे साहित्यिक साधनों का परीक्षण कर सभ्यताओं का अध्ययन किया। कृषक संप्रदायों का खेतों में अध्ययन करने की जरूरत थी; परंतु वे एक और बड़ी सभ्यता के अंग थे जिसको समझना अनुसंधान को पूरा करने के लिए जरूरी था।

स्वयं रेडफील्ड की कृतियों में नवीन अनुभवजन्य सामग्री का बटोर था। इन कृतियों ने कृषक सामाजिक संरचना के स्वरूप और बाह्य सत्ता से उसके संबंधों को सहज और अतकनीकी शब्दों में जाहिर किया है। इन कृतियों ने मेक्सिकी

<sup>3</sup> Robert Redfield, *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life*, University of Chicago Press, 1930

<sup>4</sup> Clyde Kluckhohn, cited in Max Gluckman, *Politics, Law and Ritual in Tribal Societies*, Basil Blackwell, 1965.

कृषकों की धारणाओं, मूल्यों और दृष्टिकोणों का जीवत चित्र प्रस्तुत किया है। रेडफील्ड के अनुभवजन्य काम का सर्वोच्च गुण यह था कि उसमें जनजातीय, कृषक और शहरी संप्रदायों से प्राप्त सामग्री एकत्र की गयी थी।<sup>5</sup> ऐसा करने से वे कृषक संप्रदायों के अध्ययन को समाज-मानवशास्त्र और समाजशास्त्र की पारम्परिक अभिरुचियों के साथ जोड़ देने में समर्थ हो गये।

रेडफील्ड ने अपनी अनुभवजन्य कृति को आकर्षक सैद्धांतिक प्रारूप में प्रस्तुत किया था। “लोक-शहरी सातत्यक” की परिकल्पना ने उन्हें विशेष महत्वपूर्ण, निर्णायक स्थलों का मूढम परीक्षण करके समस्त मेक्सिको समाज को देखने (समझने) में सहायता दी। दूरस्थ जनजातीय संप्रदाय, कृषक ग्राम, छोटे कस्बे और बड़े शहरी केंद्र, प्रत्येक से पारिवारिक समानता रखते थे, परंतु वे सांस्कृतिक और संरचनात्मक दुरुहता के विभिन्न प्रकारों को दर्शाते थे।<sup>6</sup> मानवशास्त्री को एक ही समय में कृषक संप्रदायों को अध्ययन करने की विधि और विभिन्न संप्रदायों की एक प्रारूप विधा प्रदान की जा रही थी। इस प्रारूप विधा को रचने के लिए, रेडफील्ड ने टोनीज (Tonnies), ड्यूरकैम (Durkheim) और मैने (Maine) सदृश उन्नीसवीं शताब्दी के समाजशास्त्रियों की कृतियों से बहुत कुछ प्राप्त किया है।

रेडफील्ड ने अपनी वाद की रचनाओं को सामान्य रूप से छोटे संप्रदाय की ओर विशेषतः कृषक संप्रदाय की चर्चा में लगाया है। उनके द्वारा कृषक समाज की सामाजिक, सांस्कृतिक और मनोवैज्ञानिक विशिष्टताओं का किया गया विश्लेषण ठीक ही प्रसिद्ध हो गया है। अपनी अंतिम पुस्तक “पीजेंट सोसाइटी एंड कल्चर” (Peasant Society and Culture)<sup>7</sup> में उन्होंने पिछले दो दशकों के दौरान मानवशास्त्रियों द्वारा एकत्र की गयी कृषक संबंधी अनुभवजन्य सामग्री का पर्यवेक्षण किया है, और इस आधार पर, समस्त विश्व में कृषकों की समान विशिष्टताओं को सूत्रबद्ध करने की चेष्टा की है। क्रोडबेर (Kroeber) का अनुसरण करते हुए, रेडफील्ड ने कृषकों को अंशतः समाज का और अंशतः संस्कृति का होने के रूप में परिभाषित किया है।<sup>8</sup> यह वही विशिष्ट मानवशास्त्रीय परिभाषा है जो कृषकों को जनजातियों के विपरीत देखते हुए, उनके अपेक्षाकृत अधिक विस्तृत समाज और संस्कृति के साथ संघियोजन पर जोर देती है। यह कहने की जरूरत नहीं है कि अनेक ऐसे समकालीन मानवशास्त्री हैं जो कृषकों की विशिष्टताओं को बतलाते हुए उनकी वाजार में पृथक्ता को महत्वपूर्ण स्थान देते हैं।<sup>9</sup>

<sup>5</sup> In particular *The Folk Culture of Yucatan*, University of Chicago Press, 1941.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Robert Redfield, *Peasant Society and Culture, An Anthropological Approach to Civilization*, University of Chicago Press, 1936.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> See, for instance, Eric Wolf, *Peasants*, Prentice-Hall, 1966.

रेडफील्ड और उनके सहयोगियों की कृतियाँ कृपक संप्रदाय की सुव्यवस्थित विशेषताओं पर जोर देती हैं। कृपकों का सामाजिक जीवन कुछ खास समान सामाजिक मूल्यों से प्रभावित होता है, जो काम के गुणों, सवधियों और पड़ोसियों के प्रति कर्तव्यों और चरम सत्ता के प्रति आदर पर जोर देते हैं। कृपक समुदाय छोटा तथा संभागीय है, और उसके सदस्यों के पारस्परिक संबंधों में प्रत्यक्ष और निजी विशेषताएँ हैं। कृपक सामाजिक जीवन का सम प्रवाह, सामान्यतः उस प्रकार के विग्रह और हिंसा से अस्तव्यस्त नहीं होता, जो शहरी औद्योगिक जीवन की आम विशेषताएँ हैं। स्पष्टतः रेडफील्ड के कृपक संप्रदाय के चित्र और टोनीज (Tonnies) के जेमीनसेप्ट (Gemeinschaft) के माडल में निकट पारिवारिक समानता है।

कृपक संप्रदायों के अन्य प्रेक्षकों ने इन परिकल्पनाओं को आदर्शवादी और संभवतः कुछ-कुछ कल्पनामय एवं रुमानी पाया है। सूक्ष्म विश्लेषणों ने इन संप्रदायों (समुदायों) को अवसर परस्पर टकराने वाले हितों के कारण जबर्दस्त रूप से विभाजित पाया है।<sup>10</sup> संभवतः ये सीमाएँ रेडफील्ड के अनुभवजन्य अनुसंधानों में उतनी नहीं हैं जितनी उनकी वैचारिक संरचना में। जब कोई कृपक समुदाय को सामान्य मूल्यों के सेट के परिप्रेक्ष्य में समझना चाहता है, तब कृपकों को मैत्रीपूर्ण रूप में दिखलाने की प्रवृत्ति होती है। कृपकों के अधिक यथार्थवादी चित्रण को प्राप्त करने के लिए कृपक-सामाजिक-जीवन के भौतिक आधार पर समुचित ध्यान देना चाहिए।<sup>11</sup>

रेडफील्ड ने अपने मेक्सिकी अध्ययन से जिस क्षेत्र को खोला था वह शीघ्र ही पुरानी दुनिया की ओर विस्तृत हो गया। आखिरकार, एशिया के प्रमुख देशों में ही तो सबसे दीर्घकाल से सबसे अधिक संख्या में कृपक समुदाय रहते आये हैं। इसके विपरीत, लातिन-अमेरिकी कृपक समुदाय अपेक्षाकृत हाल के मूल का है और कुछ विशेष स्थितियों में उभर कर आया है। भारत और चीन में, कृपक समुदाय, अपनी स्वाभाविक स्थितियों में, सहस्र वर्षों से रहते आये हैं। विश्व की सबसे पुरातन सभ्यताओं को जीवंत रूप से समझने के लिए, इसी भूखंड के कृपक समुदाय का अध्ययन अधिक आशा दिला सकता है।

एशियाई कृपक समुदायों के प्रति पश्चिमी विद्वानों की बढ़ती हुई अभिरुचि के पीछे और भी कारण थे। अमेरिकी समाजशास्त्रियों की यह विशेषता रही है कि

<sup>10</sup> See, for instance, the restudy of Tepoztlán by Oscar Lewis in which a contrasting picture of the same village is presented. Oscar Lewis, *Life in a Mexican Village: Tepoztlán Restudied*, University of Illinois Press, 1951.

<sup>11</sup> André Beteille, 'Ideas and Interests: Some Conceptual Problems in the Study of Social Stratification in Rural India', *International Social Science Journal*, Vol. XXI, No. 2, 1969, pp. 219-34.



वे समस्याओं के प्रति व्यावहारिक दृष्टिकोण अपनाते हैं। उन्होंने इस तथ्य को शीघ्र ही हृदयगम कर लिया होगा कि उपनिवेशवादोत्तर युग में एशिया उनके ही देश में, विदेशनीति का प्रधान क्षेत्र बन जायेगा। परिणामतः इन देशों में कृषक समाज और संस्कृति के अध्ययन को बहुत अधिक सरकारी संरक्षण और प्रोत्साहन मिलने की संभावना थी। बेशक, इसका यह अर्थ नहीं है कि तीसरी दुनिया में काम करने वाले अमेरिकी समाजशास्त्रियों ने, अपने आपको अमेरिकी विदेश नीति का उपकरण बन जाने दिया है।

स्वयं रेडफील्ड, चीन और भारत दोनों देशों के कृषक समुदाय के अध्ययन से घनिष्ठता के साथ, भले ही अप्रत्यक्ष रूप से जुड़े हुए थे। फी ह्साओ तुंग को शिकागो विश्वविद्यालय ने आमंत्रित किया था, जहाँ श्रीमती रेडफील्ड की सहायता से उन्होंने "चीन के अभिजात वर्ग" पर अपना ग्रंथ पूरा किया था,<sup>12</sup> जो वास्तव में उनके चीनी कृषक जीवन पर लिखे गये ग्रंथ का कुछ अर्थों में पूरक था। भारत में अमेरिकी और भारतीय दोनों देशों के विद्वानों द्वारा किये गये "सामुदायिक अध्ययनों" पर रेडफील्ड का प्रभाव सुविदित ही है। यह उनका (और मिल्टन सिंगर का) ही प्रभाव था कि "विलेज इंडिया" में किये गये एकत्रित अध्ययन सामने आ सके।

परंतु एशिया में कृषक समुदाय के अध्ययन के लिए अन्य अनुप्रेरणाएँ भी थी। यह कहना न्यायोचित होगा कि युद्धों के मध्य का काल वह समय था जब कि एशियाई विद्वानों ने अपने कृषक समुदाय में सक्रिय अभिरूचि लेना प्रारंभ किया था, और इनमें से अनेक को नवीन मानवशास्त्र में एक लाभदायक उपकरण मिला, जिसे उन्होंने अपने उद्देश्य की पूर्ति के अनुकूल बनाना चाहा था। निश्चय ही, इसी संदर्भ में, चीन में मानवशास्त्र को प्रवेश मिला, और इस संदर्भ को याद रखना होगा, यदि हमें यह समझना है कि इस शास्त्र (विषय) ने भारत में क्या स्वरूप ग्रहण किया।

भारत और चीन जैसे देशों में शताब्दियों से देशज बुद्धिजीवी वर्ग रहता आया है। उपनिवेशवादी युग के अंतिम दौर में, इस बुद्धिजीवी वर्ग ने, जो प्रचंड रूप से शहरी था, अपने आपको सामान्यतः अपने निज के सामाजिक और सांस्कृतिक मूलों (जड़ों) से विच्छिन्न पाया। यह वह काल था, जब यह जागरूकता बल पा रही थी कि गाँवों का एशिया ही ग्यारह एशिया है। भारत में इस जागरूकता को गाँधी और रबींद्रनाथ ठाकुर ने स्पष्ट भाषा दी, और इन दोनों ने मानवशास्त्री एन० के० बोस की रचनाओं को प्रभावित किया था। बोस ने अपने मानवशास्त्रीय प्रशिक्षण को उन समस्याओं के अध्ययन के लिए प्रयुक्त करना

चाहा, जो राष्ट्रीय आंदोलन के फलस्वरूप सामने आ गयी थी।<sup>13</sup> मानवशास्त्रीय क्षेत्र के बाहर, नि.संदेह अन्य समाजशास्त्री भी थे, जो इसी प्रकार के उपयोगी और साहसिक कार्यों में संलग्न थे।

जहाँ तक चीन का प्रश्न है, फी शाओ-तुङ बतलाते हैं कि उनके सदृश पंडित (समाजशास्त्री) किस तरह उस पारम्परिक पाठित्य की अपर्याप्तता के विरुद्ध अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते थे<sup>14</sup>—जो वस्तुतः साहित्यिक था और पुस्तकों में वर्णित ज्ञान को अंतिम रूप से सत्य मानता था। जब तक यह दुनिया अपेक्षाकृत रूप से अपरिवर्तित थी और लोग वर्तमान स्थितियों को किसी न किसी तौर पर स्वीकार कर लेते थे, तब तक इसका उद्देश्य पूर्ण होता रहा। परन्तु भारत की तरह, चीन में भी बीसवीं शताब्दी के बड़े सामाजिक और आर्थिक बदलावों ने, विद्वानों का ध्यान गाँवों के किसानों की ओर आकृष्ट किया, और यही उन्हें यह ज्ञात हुआ कि पारम्परिक शास्त्रीय विधियाँ एकदम अपर्याप्त हैं। प्रत्यक्ष और व्यवस्थित निरीक्षण द्वारा कृषकों के मध्य रह कर, कृषकों के सामाजिक जीवन को समझना, पश्चिमी समाजशास्त्र द्वारा चीन को प्रदान की गयी नवीन चीज थी।

फी और उनके सहयोगियों के उद्देश्य अधिकतर सामाजिक पुनर्गठन के थे। पारम्परिक “शास्त्र और पंडित” के विरुद्ध उनकी यह शिकायत थी कि, यह परिवर्तनशील वातावरण में, व्यावहारिक क्रिया के लिए बहुत कम दिशा-निर्देशन प्रदान करता है। उन्होंने चीन की समस्या को गरीबी, बेरोजगारी और कृषक समुदाय के शोषण में आधारित देखा। वे उस पारम्परिक सामाजिक व्यवस्था के विघटन को लेकर चिंतित हो गये थे, जिसने कृषकों को कुछ अंश में सुरक्षा और “भलाई” दी थी। उनको यह महसूस हुआ कि सामाजिक पुनर्गठन का अत्यावश्यक कार्य, सामाजिक और आर्थिक प्रक्रियाओं को ठीक से समझने के लिए, वैज्ञानिक पद्धतियों के प्रयोग की उपेक्षा करता है। इसी सदर्भ में, समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र ने साम्यवादी-पूर्व चीन में जहाँ जमाना शुरू कर दी।

भारत में सामाजिक पुनर्गठन और समाजशास्त्रीय अनुसंधान का संबंध उलझनपूर्ण है। जब कि रवि ठाकुर के धीनिकेतन सदृश केन्द्रों ने प्रारंभ से ही दोनों को जोड़ने का प्रयत्न किया था, विश्वविद्यालय के विभागों ने सामान्यतः इस समस्या के प्रति शास्त्रीय दृष्टिकोण ही अपनाया। इसके साथ ही, भारत में समाजशास्त्री, अपने चीनी सहकर्मियों की तुलना में, अपने शास्त्र (विद्या) की मांगों से ज्यादा दिलचस्पी रखते थे, जिससे कि उनकी रचनाओं में, सामाजिक क्रियाओं से स्वतन्त्र सोची गयी परिकल्पनाओं, विधियों, और सिद्धांतों के साथ

<sup>13</sup> N. K. Bose, *Culture and Society in India, Asia*, 1967.

<sup>14</sup> Fei Hsiao-Tung and Chang Chih-I, *Earthbound China, A Study of Rural Economy in Yunnan*, Routledge and Kegan Paul, 1949.

अपेक्षाकृत अधिक सक्रिय और निरन्तर गति से प्रवहमान पूर्वाधिकार ही देखा जाता है ।

चीनी समाजशास्त्रियों द्वारा, इस शती के तीसरे और चौथे दशकों में किये गये कृपक समुदायों के अध्ययन, अनेक कारणों से विचारणीय हैं । 1947 के उपरांत भिन्न-भिन्न मार्गों के अपनाये जाने के बावजूद भारत और चीन दोनों ही देशों की एक ही पृष्ठभूमि है और इन दोनों की अनेक ऐसी सामाजिक, आर्थिक और राजनीतिक समस्याएँ हैं, जो विशेष रूप से तब स्पष्ट हो जाती हैं, जब हम कृपक वर्गों की स्थिति के विषय में सोचते हैं । चीनी और भारतीय कृपक वर्गों की समानताएँ उतनी ही जबरदस्त हैं जितनी कि विषयताएँ । भारतीय समाजशास्त्री इस तथ्य को भूलने को प्रवृत्त हो जाते हैं कि चीनी समाजशास्त्रियों द्वारा किये गये अनेक ग्राम-अध्ययन, साम्यवादी प्रशासन की स्थापना के पूर्व के दशक में किये गये तथा प्रकाशित हुए थे । भारतीय और चीनी ग्राम-अध्ययनों की तुलना ज्ञान के समाज-विज्ञान के लिए भी एक दिलचस्प साधना प्रस्तुत करती है । पश्चिमी समाजशास्त्र सहित पश्चिमी विचारों का प्रभाव इन दो देशों में काफी भिन्न था । चीनी समाजशास्त्रियों ने अपने आपको पश्चिमी समाजशास्त्र के अल्पकालीन अध्ययन के उपरांत ही ग्राम-अध्ययन में जुटा दिया था, जब कि भारत में ये ग्राम अध्ययन ब्रिटिश और अमरीकी समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के साथ अपेक्षाकृत कहीं ज्यादा लम्बे परिचय के बाद ही हाथ में लिये गये । इन दो देशों में, ग्रामीण अध्ययनों में प्रयुक्त परिकल्पनाओं, विधियों और सिद्धांतों के मध्य हम क्या अंतर पाते हैं ?

चीनी ग्राम के अध्ययन की प्रथम पूर्ण रपट 1939 में फी शाओ-तुङ द्वारा प्रकाशित की गयी थी ।<sup>15</sup> यह पुस्तक सदन स्कूल ऑफ इकोनॉमिक्स में मेलिनोवास्की की देखरेख में पूरी की गयी और इसका आमुख भी उन्होंने ही लिखा है ।

बाद की एक रचना में, फी<sup>16</sup> ने दो अन्य विद्वानों—अमेरिकी समाजशास्त्री रॉबर्ट पार्क (Robert Park) और रूसी नृजाति-वैज्ञानिक एस० एम० शिरोकोगोरोफ (S. M. Shirokogoroff) का बौद्धिक ऋण स्वीकार किया है । ये बौद्धिक प्रभाव बड़े सोच-विचार के साथ काम में लाये गये हैं, और उनके ग्रन्थ में भी पश्चिमी समाजशास्त्र में तत्कालीन प्रचलित विवादों में उलझने का कोई मत्न नहीं है ।

<sup>15</sup> Fei Hsiao-Tung, *Peasant Life in China*, Routledge and Kegan Paul, 1939.

<sup>16</sup> Fei Hsiao-Tung, 'Introduction' in Fei and Chang, *Earthbound China*, op. cit.

फी के विवरणों में उनके गाँव का चित्रण प्रत्ययात्मक या सैद्धांतिक बारीकियों में गये बिना, यथार्थ रूप में प्रस्तुत किया गया है। उनका प्रमुख लक्ष्य, समुदाय के सामाजिक जीवन के विभिन्न पहलुओं को सावधानी से देखना और तत्पश्चात् उन्हें ईमानदारी से रिकार्ड कर देना था। मेलिनोवस्की ने अपने सहयोगियों में, जिस विश्लेषण को सफलतापूर्वक स्थापित किया था उसकी बनावट के दो विशेष लक्षण देसे जा सकते हैं। पहली विशेषता, कृषकों की सामाजिक और सांस्कृतिक गतिविधियों को उनके विभिन्न बहुप्रकारीय अन्योन्याश्रय में दिखलाना था। द्वितीय विशेषता लोगों के भव्य और रंगीन पक्ष को न लेकर, उनके रोजमर्रा के यथार्थ जीवन पर केंद्रित होना था। कियाडत्सुन नामक जिस गाँव का फी ने अध्ययन किया था, उसका वर्णन काम के चक्र या आर्थिक क्रियाओं, घरेलू जीवन और रिश्तेदारी की प्रणालियों को और आनुष्ठानिक जीवन या धार्मिक विधियों के चक्र के दृष्टिकोण से किया गया है। अधिकांश कृषक समुदायों की भाँति इन तीनों में नश्वरता की अन्योन्याश्रितता है। कृषक फार्मों में, आर्थिक गतिविधियों की इकाई कृषक का घर-परिवार है, और अधिकांश महत्वपूर्ण अनुष्ठानों का संबंध या तो आर्थिक गतिविधियों के चक्र से है या जीवन. विवाह और मृत्यु के घरेलू चक्र के साथ है।

चीन के एक अन्य भाग में किये गये अध्ययन का दूसरा पूर्ण विवरण इसके शीघ्र बाद प्रकाश में आया। यह शांतुङ प्रांत<sup>17</sup> के ताइताऊ (Taitou) ग्राम का, जहाँ कि वे स्वयं रहे और बड़े हुए, मार्टिन याङ (Martin Yang) द्वारा प्रस्तुत वर्णन है। कियाडत्सुन के, जो कि चावल उत्पन्न करने वाला था, विपरीत ताइताऊ गेहूँ पैदा करने वाले अंचल में स्थित था, और परिणामतः इन दोनों के मध्य कृषि की विधियों और पैटर्नों में अंतर था। फिर भी, दोनों गाँव छोटे घर-परिवारों की विशेषता लिये थे, और इस प्रकार, वस्तुतः मूलभूत रूप में अपनी उत्पादन पद्धतियों में एक समान थे, यद्यपि ताइताऊ के निवासी पूरी तौर पर कृषि पर आश्रित थे, जबकि कियाडत्सुन के ग्रामीण कृषि-कार्य और ग्राम्य-उद्योगों को साथ-साथ चलाते थे।

ताइताऊ छोटे कृषकों का गाँव था। याङ ने इस गाँव की आबादी को, भूमि-स्वामित्व के आधार पर, चार श्रेणियों में विभाजित कर दिया, और सबसे समृद्ध परिवारों में प्रत्येक के पास दस एकड़ से कम भूमि थी। प्रायः प्रत्येक वयस्क, स्त्री और पुरुष दोनों, क्षेत्रों में काम करते थे, यद्यपि समृद्ध लोग, अवस्था के बढ़ने के साथ-साथ भारी कामों से विलग होने की ओर प्रवृत्त थे। गाँव में सुनियोजित श्रम-

<sup>17</sup> Martin Yang, *A Chinese Village: Taitou, Shantung Province*, Routledge and Kegan Paul, 1948

विभाजन नहीं था। गाँव में कारीगरों के कुछ ही परिवार थे। लोहार, बढ़ई, बुनकर, तेली और राज-मिस्ती के सुनिश्चित “वर्ग” या “समूह” नहीं थे, परन्तु वे कृषक परिवार से ही आते थे। याङ (Yang) कृषक समुदाय का उसके आधार-भूत समूहों और श्रेणियों की संरचना की दृष्टि से वर्णन करते हैं। वे सामाजिक समूहों (या दलों) को भिन्न प्रकार का मानते हैं, और परिवार को, जो सबसे अधिक प्राथमिक समूह है, अपने अनुष्ठान के (केन्द्र) बिन्दु के रूप में लेते हैं। उनकी राय में, परिवार के विपरीत, गाँव एक गौण समूह है। वे यह दिखलाते हैं कि परिवार, किस प्रकार, ग्राम के साथ, अनेक प्रकार के संक्रात्मक समूहों—यथा, परिवेश और अन्य सामाजिक-आर्थिक और सामाजिक-धार्मिक समूहों—द्वारा संरचनात्मक रूप से जुड़े हुए हैं। अतः में, ये यह दिखलाते हैं कि गाँव, बाजार के कस्बे से तथा उसी बाजार-कस्बे से जुड़े हुए अन्य ग्रामों से किस प्रकार जुड़ा हुआ है।

कई प्रकार से, चीनी कृषक समुदायों के अध्ययनों में फी शाओ-नुङ और चाङ ची-आङ द्वारा किये गये तीन अध्ययनों का सेट, जिसे अर्थबाउंड चाइना (*Earth-bound China*)<sup>11</sup> में एक साथ प्रकाशित किया गया है, सबसे विशिष्ट है। ये तीन गाँव, पीजेन्ट लाइफ इन चाइना (*Peasant Life in China*) में वर्णित एक गाँव के साथ, विभिन्न प्रकार के उत्पादकीय प्रबंधों का प्रतिनिधित्व करने के लिए चुने गये थे और उनका तुलनात्मक अध्ययन चीन के ग्रामीण अंचलों में काम कर रही बृहत् आर्थिक शक्तियों पर मूल्यवान् प्रकाश डालते हैं। दुर्भाग्य से वह बड़ी योजना जिसके कि ये अध्ययन एक अंग थे, और जिसकी रूपरेखा अर्थबाउंड चाइना (*Earthbound China*) की अपनी भूमिका में फी ने संक्षेप में निरूपित की है, अपूर्ण रह गयी।

अर्थबाउंड चाइना (*Earthbound China*) चीन की ग्राम्य अर्थ-व्यवस्था की संस्थागत पृष्ठभूमि को व्यवस्थित रूप से अन्वेषित करने का एक प्रयास है। फी अपने तीन ग्राम्य समुदायों के अध्ययन में टानी (Tawney) और बक (Buck) द्वारा किये गये पिछले कामों का जिक्र करते हैं। इसमें विधि-विज्ञान के बारे में कई महत्वपूर्ण सवाल उठाये गये हैं, खासकर इस पर कि सर्वेक्षण अनुसंधान के द्वारा चीनी फार्म के सामाजिक और आर्थिक संगठन को समझना कहाँ तक शक्य है। फी को यह प्रकट करने में कोई कठिनाई नहीं हुई कि बक (Buck), जिन्होंने अपने निजी महत्वपूर्ण कार्य को सर्वेक्षण-अनुसंधान पर आधारित किया था, अनेक मूलभूत विषयों के बारे में भ्रम में पड़े थे। विशेषतः वे बक की चीनी ग्राम्य अर्थव्यवस्था को “मालिक, आंशिक मालिक और आसामी के पारम्परिक अमरीकी वर्गीकरण” की दृष्टि से समझने की कोशिश की तोखी आलोचना करते

<sup>11</sup> Fei and Chang, *Earthbound China*, op. cit. Interestingly, Fei tells us that the title of the book was suggested by Malinowski before it was actually written.

है।<sup>19</sup> चीन में काश्तकारी की अवधि के अर्थ, अमरीकी काश्तकारी की अवधि से एकदम भिन्न थे, और चीन में भी जाति-भूमि के आसामी और व्यक्तिगत भूमि के आसामी के आभार और बंधन कहीं ज्यादा पृथक-पृथक थे। इन महत्वपूर्ण उपादानों को समझने के लिए, साझेदार-पर्यवेक्षण की विधि द्वारा गंभीर अनुसंधान की आवश्यकता थी। भारतीय ग्राम्य समुदाय के अध्येताओं के सम्मुख भी, अनुसंधान की भिन्न-भिन्न विधियों के तुलनात्मक लाभों के विषय में परिचित प्रश्न उपस्थित हो सकते हैं।

जहाँ तक वर्गीकरण का प्रश्न है, फी सामान्यीकृत और अमूर्त सांस्कृतिक श्रेणियों के प्रयोग के विषय में सतर्कता बरतने का आग्रह करते हैं। वे तर्कसंगत रूप से बिल्कुल ठीक कहते हैं कि वर्गीकरण में अनुसंधान के आधारभूत हित प्रतिबिम्बित होने चाहिए। इस अध्ययन में मूलभूत अभिरुचियाँ, दैन्य, गरीबी, भूमिहीनता, अक्षम तकनीकी और शहर द्वारा ग्राम के शोषण के अध्ययन में थी। यहाँ प्रस्तुत वर्गीकरण किसी प्रकार भी सर्वांगीण नहीं है, क्योंकि ये तीनों गाँव एक ही पारिस्थितिकीय अंचल में चीनी सभ्यता के केंद्र से दूर, स्थित थे। फिर भी यह ग्रंथ, ग्रामीण चीनी आर्थिक और सामाजिक समस्याओं को समझने के लिए उपयोगी परिचय-सामग्री प्रस्तुत करता है।

तीनों युन्नान (Yunnan) ग्रामों की यह विशेषता थी कि वहाँ के भूस्वामी दस एकड़ से अधिक के मालिक नहीं थे। इन तीनों ग्रामों में, सभी वयस्क स्त्री-पुरुष किसी न किसी प्रकार के कृषि कार्य में योग देते थे। कृषि और दस्तकारी के मध्य श्रम-विभाजन को कठोरता से नहीं लिया जाता था। एक व्यक्ति ही अक्सर अनेक प्रकार के कामों को अपने जीवन के भिन्न पड़ावों में या तो एक साथ ही, या पृथक-पृथक किया करता था। इन तीन संप्रदायों में भी आपस में भेद था। प्रथम ग्राम लुत्सुन में, अधिकांश भूस्वामी स्थानिक आवासी थे और उनके भू-क्षेत्र समान रूप से छोटे थे। दूसरे गाँव इत्सुन में अनेक अपेक्षाकृत बड़े जमींदार थे, जो अन्य ग्रामों में स्थित बड़ी जमीनों के मालिक थे, जबकि अन्य छोटे भूखंडों के कब्जेदार मालिक थे, फिर भी गाँव के बाहर अधिकृत जमीन अक्सर निम्न कोटि की होती थी और उससे होने वाली उपज अत्यंत अनिश्चित थी। तीसरे ग्राम युत्सुन में अनेक आसामी थे, जबकि उसके बड़े जमींदार निकटस्थ कस्बे में रहते थे। इन तीन ग्रामों की तुलना कियाइत्सुन से की जाती है, जो आसामियों का गाँव है, और जिसके अनुपस्थित जमींदार बड़े शहरों में रहते हैं और इसे “तीसरे गाँव की तुलना में काश्तकारी का बढ़ता विकास” कहा गया है।<sup>20</sup> इन तीन युन्नान गाँवों

<sup>19</sup> Ibid., p. 2.

<sup>20</sup> Ibid., p. 17.

की आर्थिक समस्या की चर्चा उनकी सामाजिक संरचना के संदर्भ में की गयी है। इस चर्चा में, मुख्य जोर, स्वभावतः कार्य के संगठन और उसमें ग्रामीणों की भिन्न श्रेणियों की भूमिकाओं पर दिया गया है। परिवार, एक बार फिर, उत्पादन और उपभोग दोनों क्षेत्रों में, प्राथमिक इकाई के रूप में उभर कर आता है। अध्ययन का समापन कृषि को ग्रामीण उद्योगों के साथ जोड़ने की सर्वोत्तम विधि पर चर्चा के साथ किया गया है, ताकि कृषक परिवार की जीवन-क्षमता तथा व्यवहार्यता सुरक्षित रहे।

फी (Fci) और उनके सहकर्मियों द्वारा राष्ट्रीय युन्नान विश्वविद्यालय में प्रारंभ किये गये कार्य को साम्यवादियों के सत्ता में आने के पूर्व बीछ में ही छोड़ना पड़ा। 1949 के उपरांत चीनी कृषक समुदायों (ग्रामों) पर बहुत कम आधिकारिक समाजशास्त्रीय आँकड़े उपलब्ध हैं। कैंटन नगर के बाह्य अंचल में स्थित ग्राम नानचिंग का सी० के० माड द्वारा किया गया अध्ययन कृषक समुदाय के पुरानी व्यवस्था से नवीन व्यवस्था तक के संक्रमण काल का कुछ आभास देता है।<sup>21</sup> यह अध्ययन, एक बार फिर, भूमि के वितरण और उत्पादन के संगठन पर जोर देता है, और भूमि-सुधार के प्रथम दौर में उत्पादन तथा भूमि-वितरण दोनों में हुए परिवर्तनों की चर्चा करता है। चीन में किये गये ग्राम-अध्ययन न केवल अत्यल्प काल के दौरान किये गये हैं, बल्कि इनका एक विशेष दृष्टिकोण है और इनमें उन समान समस्याओं के प्रति दिलचस्पी सी गयी है, जो जमीन के स्वामित्व, कच्चे और इस्तेमाल से संबंधित है।

जब कि चीन में समाजशास्त्रियों द्वारा किये जाने वाले ग्राम-अध्ययन 1949 के आसपास प्रायः समाप्त हो चुके थे, भारत में 1947 में स्वतन्त्रता के उपरांत ही ग्राम-अध्ययन गंभीरतापूर्वक आरम्भ किये गये। यद्यपि, भारत में समाजशास्त्र में शोध की अपेक्षाकृत दीर्घ और निरंतर चलने वाली परंपरा रही है, फिर भी एक भारतीय ग्राम का प्रथम संपूर्ण अध्ययन-विवरण 1955 में ही प्रकाशित हुआ जो कियाइत्सुन पर फी के अध्ययन के प्रकाशित होने के पूरे पन्द्रह वर्ष पश्चात् ही प्रकाश में आया था। समाजशास्त्र के भारत में पूर्ण शास्त्र और विद्या के रूप में स्थापित होने के उपरांत ही भारतीय समाजशास्त्रियों ने कृषक समुदायों के अध्ययन की ओर ध्यान देना आरंभ किया। इसी कारण से, हम उनकी रचनाओं में, चीनी ग्राम-अध्ययनों की तुलना में अधिक सैद्धांतिक परिष्कार पाते हैं।

चीनी और भारतीय ग्रामीण समुदायों में यद्यपि अनेक विशिष्टताएँ समान हैं,

फिर भी इन दो प्रकार के अध्ययनों में दिये गये महत्वों में कुछ अंतर है। चीनी अध्ययन, जैसा कि हमने देख लिया है, कृषकों और उनके फार्म (भूमि) पर तथा विखंडित भूमि, काश्तकारी, और भूमिहीनता के परिणामों पर ध्यान केंद्रित करता है। अभी हाल तक, इन समस्याओं ने, भारतीय समाजशास्त्रियों और मानव-समाजशास्त्रियों द्वारा किये गये भारतीय ग्रामीण समुदायों के अध्ययनों में अपेक्षा-कृत कम महत्वपूर्ण भूमिका निभायी है। इसका कुछ अंश तो इस कारण सम्भव हुआ है कि भारत में, जब समाजशास्त्रियों ने ग्राम-अध्ययन प्रारंभ किया तो अर्थशास्त्रियों और समाजशास्त्रियों के मध्य एक श्रम विभाजन स्थापित हो चुका था।

निश्चय ही, हमारे पास चीन के ग्रामीण समुदायों की तुलना में, भारतीय ग्रामीण समुदायों का कहीं अधिक व्यापक और स्पष्ट चित्र है। हमारे पास न केवल भारत के सभी बड़े अंचलों से संबंधित अध्ययन है—वरन् ये अध्ययन संस्थागत जीवन के प्रायः प्रत्येक पहलू को छूते हैं। इन अध्ययनों में पृथक्ता होने का एक महत्वपूर्ण कारण यह था कि ये न केवल भारत के वरन् समस्त विश्व के समाजशास्त्रियों और मानव-समाजशास्त्रियों द्वारा किये गये थे।

किसी भारतीय ग्राम का संपूर्ण समाजशास्त्रीय अध्ययन, जिसे एम० सी० दुबे ने किया था, 1955<sup>22</sup> में प्रकाशित हुआ था। वे मानवशास्त्री के रूप में प्रशिक्षित हुए थे, और उन्होंने इसके पूर्व, सरल तकनीकी से, एक छोटे जनजातीय समूह का अध्ययन किया था।<sup>23</sup> दुबे द्वारा किये गये “शामिरपेट” नामक ग्राम के अध्ययन ने, भारतीय समाजशास्त्र में शोध की नयी दिशा की ओर स्पष्ट संकेत दे दिये थे। पहले तो उन्होंने गैरजनजातीय ग्राम की आंतरिक विपरीतता को समझने पर, फिर उसे बाहरी विश्व के साथ उसके बहुप्रकारीय संबंधों के संदर्भ में जाँचने पर जोर दिया।

हमें स्मरण रखना चाहिए कि भारतीय ग्राम का प्रथम संपूर्ण अध्ययन एक अत्यंत व्यावहारिक कार्यक्रम अर्थात् ओसमानिया यूनिवर्सिटी सोशियल सर्विस एक्सटेंशन प्रोजेक्ट का परिणाम था। यह अध्ययन इस तथ्य से लाभान्वित और कुछ अंशों में रचित भी था कि यह योजना स्वरूप में अन्तर-अनुशासनिक है। इस दल में, जिसका कार्य दुबे के सामान्य पर्यवेक्षण में हुआ था, अर्थशास्त्री, कृषि-शास्त्री तथा स्वास्थ्य एवं पौष्टिक आहार के विशेषज्ञ सम्मिलित थे। दुबे ने इन “प्रचार कार्यक्रमों” में अपनी अभिरुचियों को, कुछ वर्षों के बाद के अध्ययन में “समुदाय-

<sup>22</sup> S. C. Dube, *Indian Village*, Routledge and Kegan Paul, 1955.

<sup>23</sup> S. C. Dube, *The Kamar*, Universal Publishers, 1951.



विकास कार्यक्रम"<sup>24</sup> के सामाजिक और सांस्कृतिक तात्पर्यों पर एक पुस्तक लिख कर जारी रखा।

शामिरपेट पर लिखी गयी दुबे की पुस्तक, प्राचीन मानवशास्त्रीय प्रवृत्तियों की शैली में लिखी गयी है। यह किसी समस्या विशेष या संस्थागत प्रणाली पर ध्यान केंद्रित करना नहीं चाहती, बल्कि ग्राम जीवन के सभी बड़े क्षेत्रों के सामान्य और व्यापक विवरणों को प्रस्तुत करती है। पहले तो इसमें, गाँव में, धर्म और जाति के अनुसार बँटी हुई बड़ी सामाजिक श्रेणियों का वर्णन है। इसके उपरान्त इसमें, आर्थिक व्यवस्था, आनुष्ठानिक योजना और परिवार-प्रणाली के वर्णन हैं। भारतीय ग्रामों में आ रहे परिवर्तनों की चर्चा कर, पुस्तक समाप्त की गयी है। स्पष्ट रूप से, हमारे ऊपर यही प्रभाव पड़ता है कि दुबे का गाँव की द्वारा अध्ययन किये गये गाँवों की तुलना में अधिक जटिल और ज्यादा अच्छे रूप से स्तरीकृत है।

भारत में, गाँवों के विकास के अध्ययन के क्षेत्र में ऐतिहासिक घटना 1955 में हुई, जब मैरियोत्त (Marriott)<sup>25</sup> द्वारा संपादित आठ लेखों का संकलन, जिसमें भारत के विभिन्न क्षेत्रों के गाँवों का विस्तृत वर्णन मिलता है, प्रकाशित हुआ। परंतु इससे भी अधिक महत्वपूर्ण यह है कि यह ग्रंथ वर्गीकरण के विषय में मौलिक प्रश्नों को उठाता है। किस सीमा तक भारतीय गाँव को सामाजिक और सांस्कृतिक एकल्य के रूप में देखा जा सकता है? यह तथ्य मानने रखकर कि यह पूर्णतः पृथक् किया हुआ नहीं है, मानवशास्त्री को इसका सार्थक वृत्तांत देने के लिए कौनसी योजना अपनानी चाहिए? यह पुस्तक स्पष्ट रूप से, मानव शास्त्र के बौद्धिक अनुशासन में आधारित प्रश्नों का उत्तर देने के लिए रची गयी थी।

विलेज इंडिया (Village India) में संकलित अध्ययनों ने न केवल वर्गीकरण के विषय में महत्वपूर्ण प्रश्नों को उठाया, बल्कि अनेक मूल्यवान धारणाओं की भी जन्म दिया। "रामपुरा" निबंध में श्रीनिवास ने प्रमुखपूर्ण प्रबल जाति की महत्वपूर्ण धारणा को सामने रखा है, जो आगे चल कर, भारतीय गाँवों पर लिखे गये निबंधों में महत्वपूर्ण स्थान पाने वाली थी। मैरियोत्त ने "किशनघरी" पर अपने लेख में साधारणीकरण और सकुचितीकरण की दो संबंधित धारणाओं को, महान और लघु धारणाओं के सक्रिय संबंध की व्याख्या करने के लिए, सूत्रबद्ध किया है।

<sup>24</sup> S. C. Dube, *India's Changing Village*, Routledge and Kegan Paul, 1958.

<sup>25</sup> McKim Marriott (ed.), *Village India*, University of Chicago Press, 1955.

उन मानवशास्त्रियों के अपेक्षाकृत ऊँचे स्तर के विवेक और ज्ञान ने, जो ग्रामीण भारत का अध्ययन कर रहे थे, कुछ ऐसे तत्त्वों की ओर दुरुह विवादों को उत्पन्न कर दिया, जो भारतीय गाँव के समाजशास्त्रीय यथार्थ से संबद्ध थे। एक विचारोत्तेजक लेख में, ड्यूमोंत (Dumont) और पोकोक ने यह लिखा कि भारत में समाजशास्त्रीय विश्लेषण की वास्तविक समस्याएँ, रिश्तेदारी, जाति और धर्म के चारों ओर केंद्रित होनी चाहिए, और भारतीय ग्राम समाजशास्त्रीय वास्तविकता से वंचित हैं।<sup>26</sup> बेली (Bailey) ने एक जोरदार प्रभावशाली प्रत्युत्तर लिखा, जिसमें उन्होंने गाँव को अनुसंधान की आधारभूत इकाई मानने के औचित्य और वैधता का समर्थन किया था।<sup>27</sup> चीनी मानवशास्त्री, अपने परिष्कृत ज्ञान की तुलनात्मक कमी के कारण इस प्रकार की चर्चा से बच गये थे।

विलेज इंडिया (Village India) में संकलित आठ निबंध, देश में ग्रामीण समुदायों की संरचनात्मक विपमता को स्पष्टतः सामने ले आते हैं। मैसूर राज्य के रामपुरा सदृश गाँव, कृषक समुदाय कहे जा सकते हैं। यहाँ अधिकांश भूमि ओंकारालिंगों की है, जो खेत जोतने वाली जाति के हैं, और जो गाँव की प्रायः आधी जनसंख्या के बराबर है। अधिकांश भूमि मध्यम और छोटे भू-खंडों में है। परिवार के श्रम के आधार पर, और कभी-कभी विशेष प्रयोजनों पर और विशेष कामों के लिए भाड़े के मजदूरों की सहायता से अधिकांश उत्पादन किया जाता है। रामपुरा के ठीक विपरीत, कैथलीन गाउ (Kathleen Gough) द्वारा वर्णित कुम्भापेत्ताई गाँव है, जहाँ ब्राह्मणों की जाति का प्राबल्य है। कुम्भापेत्ताई की कोटि के गाँवों में, जो संजौर जिले या संपूर्ण भारत में किसी भी अर्थ में कम संख्या में नहीं हैं, न केवल एक भली प्रकार से संयोजित, श्रेणीबद्ध वर्ग संगठन है, वरन् एक ज्यादा जटिल कृषि संबंधों की संरचना भी है। जिन गाँवों में ब्राह्मणों का अधिक भूमि पर अधिकार है, वहाँ उत्पादन, परिवार-श्रम के आधार पर नहीं, बल्कि भाड़े की मजदूरी या काश्तकारी के आधार पर किया जाता है। कुम्भापेत्ताई जैसे ग्रामों को सही मानों में कृषक-समुदाय कहा जा सकता है या नहीं यह शकास्पद है क्योंकि ब्राह्मण, जो कि इस जैसे ग्रामों में प्रभुत्वपूर्ण और प्रबल समुदाय के हैं, कठिनाई से ही कृषक कहे जाते हैं।

विलेज इंडिया (Village India) और उसी वर्ष प्रकाशित उसके साथी ग्रंथ इंडियाज विलेज (India's Villages)<sup>28</sup> के प्रकाशन के बाद देश के विभिन्न

<sup>26</sup> Louis Dumont and David F. Pocock, 'Village Studies', *Contributions to Indian Sociology*, No. 1, 1957.

<sup>27</sup> F. G. Bailey, 'For a Sociology of India?' *Contributions to Indian Sociology* No. 3, 1959, pp. 88-101.

<sup>28</sup> M. N. Srinivas (ed.) *India's Villages*, Asia, 1960.

भागों से अकेले व्यक्तिगत गाँवों के बारे में प्रबंधों की बाढ़-सी आ गयी। ये प्रबंध गाँव की सामाजिक बनावट के विशेष पहलुओं पर ध्यान फोकस करने को प्रवृत्त हो रहे थे। इसलिए, कुछ लेखकों ने आर्थिक प्रक्रियाओं पर जोर दिया, कुछ अन्य लेखकों ने रिश्तेदारी पर, और कुछ दूसरे लेखकों ने आनुष्ठानिक प्रक्रियाओं पर जोर दिया। परंतु इनमें से प्रत्येक ने जाति की बनावट को विशेषण की आधार-भूत संरचना देने के लिए विशेष स्थान दिया।<sup>29</sup> वास्तव में, गाँव की सामाजिक संरचना का अध्ययन और गाँव की जाति का अध्ययन लगभग पर्यायवाची हो गया, जिसमें अंतरजातीय संबंधों के अध्ययन के लिए गाँव एक सुविधाजनक भौतिक बिन्दु प्रदान कर रहा था।

भारतीय गाँव के अध्येताओं द्वारा "जाति" पर ज़रूरत से ज्यादा महत्व देने का परिणाम यह हुआ है कि उन्होंने उत्पादन के सामाजिक और तकनीकी संगठन को, जो कि कृषक की आर्थिक और सामाजिक व्यवस्था की एक सबसे ज्यादा निर्णायक विशिष्टता है, उपेक्षित कर दिया है। रेडफील्ड के जबर्दस्त प्रभाव के कारण, इन शोधकर्ताओं ने अपने कार्यों को, ज़रा अस्पष्ट रूप से कृषक-समुदाय का अध्ययन कह दिया है। फिर भी, यदि वे उन गाँवों की, जिनका कि वे अध्ययन कर रहे थे, उत्पादकीय-व्यवस्थाओं का ज़रा बारीकी से परीक्षण करते, तो वे देखते कि ये सभी कृषकों के समुदाय नहीं थे, बल्कि अक्सर भू-स्वामी, काश्तकार और भूमिहीन श्रमिकों में विभाजित थे।

वास्तव में, प्रायः तीस वर्ष पूर्व, रामकृष्ण मुखर्जी ने भारतीय उपमहाद्वीप में ग्रामों का उनके उत्पादकीय संगठनों के अनुसार, अध्ययन करने का प्रयत्न किया था।<sup>30</sup> और मुखर्जी ने अपना अध्ययन यह सवाल उठाकर किया था कि क्या इनको कृषकों का समुदाय माना जा सकता है। उनका उद्देश्य पर्याप्त सांख्यिकी प्रमाण एकत्र करना था ताकि भारतीय ग्रामों के विषय में बहुप्रचलित समतावादी मिथक को चुनौती दी जा सके। मुखर्जी का कार्य भारत विभाजन के पूर्व, बंगाल जिले में, जो अब बाङ्ला देश में है, किया गया था। उनके क्षेत्र कार्य तथा उनके द्वारा प्राप्त सामग्री के पुस्तक रूप में प्रकाशित होने के बीच काफी बड़ा अंतराल था। यह प्रकाशित सामग्री भी अत्यंत "औपचारिक" कोटियों में प्रस्तुत की गयी है, और इसमें हमें ग्रामीण सामाजिक जीवन के बारे में वह अंतर्दृष्टि नहीं मिलती, जो हमें चीनी प्रबंधों या परवर्ती भारतीय प्रबंधों से प्राप्त होती है। इन्हीं और अन्य कारणों से मुखर्जी के अध्ययनों ने जमली पीढ़ी के समाजशास्त्रियों और

<sup>29</sup> Beteille, 'Ideas and Interests', op. cit.

<sup>30</sup> Ramkrishna Mukherjee, *Six Villages of Bengal*, Popular Prakashan, 1971, also *The Dynamics of a Rural Society*, Akademik Verlag, 1957.

मानवशास्त्रियों द्वारा किये गये ग्रामीण भारत के अध्ययन पर कोई महत्वपूर्ण प्रभाव नहीं छोड़ा।

जाति को आधारभूत सदस्य मान कर, भारतीय ग्राम का अध्ययन जब प्रथम बार प्रकाशित हुआ था तब से प्रायः बीस वर्ष बीत चुके हैं। इस काल के दौरान गाँव में लागू होने वाले “जाति” के प्रत्येक पहलू पर खोज की जा चुकी है। इस बात के सकेत मिलते हैं कि समाजशास्त्रियों की नयी पीढ़ी, “जाति” का अध्ययन करना छोड़, भूमि के स्वामित्व, नियन्त्रण और प्रयोग के इर्द-गिर्द केन्द्रित सबधों के अध्ययन की ओर अपना ध्यान देगी। यही मौका है कि समाजशास्त्रियों की यह नई पीढ़ी रुक कर अपने पूर्ववर्ती चीनी समाजशास्त्रियों द्वारा, इतने अधिक धैर्य और सावधानी तथा उतनी भिन्न परिस्थितियों में किये गये कार्य पर दृष्टिपात करे।

कृषक-समुदाय न केवल एशिया, अफ्रीका, और लातिन अमेरिका में बल्कि अधिकांश यूरोपीय देशों में भी पाये जाते हैं। कृषि वर्ग ने, कुछेक अपवादों को छोड़ कर, यूरोपीय समाजशास्त्र के सस्थापकों का ध्यान आकृष्ट नहीं किया; उसके विषय में यह आम धारणा थी कि नवीन उभरती हुई औद्योगिक सामाजिक व्यवस्था के सम्मुख, वह एक ह्रासोन्मुख शक्ति थी। तथापि, अनेक पूर्वी यूरोपीय देशों में आज भी, जनसंख्या का अधिकांश कृषकों का है। इटली, फ्रांस और आस्ट्रिया जैसे देशों में भी कृषक-प्रश्न, आर्थिक और राजनीतिक दोनों रूपों में महत्वपूर्ण है।<sup>1</sup>

यह सच है कि पिछली कई पीढ़ियों से “कृषक-प्रश्न” ने यूरोपीय विद्वानों का ध्यान आकृष्ट कर रखा है, परन्तु पश्चिमी यूरोप में, विशेषतः यह प्रश्न समाजशास्त्र या मानवशास्त्र का न रह कर, आर्थिक इतिहास के क्षेत्र का अधिक रह गया है। यूरोपीय कृषि-समुदाय के अध्ययन में प्रमुख बातें या तो आर्थिक थीं जो अपर्याप्त तकनीकी, अल्प उत्पादकता और गिरते हुए उपभोग के चारों ओर केन्द्रित थी, या राजनीतिक थी, जो कृषकों की रूढ़िवादिता और राष्ट्रीय राजनीति में कृषक “लाबी” की भूमिका में केन्द्रीभूत थी। कृषक समुदायों के अध्ययन के माध्यम से एक सभ्यता को समझने की जो नयी तकनीकें रेडफोर्ड ने विकसित की, उन नयी तकनीकों को यूरोपीय देशों में बिरले ही प्रयोग में लाया गया। इस कारण, हम यूरोपीय कृषक-समाज की आर्थिक और राजनीतिक समस्याओं के विषय में काफी कुछ जानते हैं, परन्तु उनकी सांस्कृतिक और सामाजिक विशेषताओं के बारे में अधिक नहीं जानते।

<sup>1</sup> For a useful recent discussion see S. H. Franklin, *The European Peasantry, The Final Phase*, Methuen, 1969.

अब हमारे पास यूरोपीय देशों के कृषक समुदायों के समाज-मानवशास्त्रियों द्वारा किये गये अध्ययनों की कुछ संपूर्ण रिपोर्टें हैं। प्रारंभ की कुछ रिपोर्टों में से एक, अमेरिकी मानवशास्त्री ज्योल हाल्पेर्न (Joel Halpern) द्वारा यूगोस्लाविया में एक सर्बियन गाँव के अध्ययन की रिपोर्ट है।<sup>32</sup> हाल्पेर्न द्वारा वर्णित गाँव ओरासाक (Orasac) एक ठेठ कृषक समुदाय है, जहाँ परिवार की छेती सामाजिक और आर्थिक जीवन का केंद्र है। अनेक भारतीय गाँवों के विपरीत, यहाँ गाँव में, भूमि का काफी न्यायसंगत रूप से वितरण हुआ है, जिससे यहाँ बड़ी संख्या में बड़े जमींदार नहीं हैं, और भूमिहीन कृषि मजदूरों की संख्या भी कम ही है। जिनके पास अपनी भूमि है वे इसे सामान्यतः स्वयं अपने या अपने परिवार के सदस्यों के श्रम द्वारा जोतते हैं; जिनके पास अपनी जमीन नहीं है, आमतौर पर, कृषि-क्षेत्र के बाहर, भाड़े की मजदूरी करते हैं। छोटे-छोटे भूखंडों के, जिन पर स्त्री और पुरुष दोनों काम करते हैं, स्वामियों के इस अपेक्षाकृत सजातीय मनुष्यों के समुदायों के चित्र की पुष्टि, पूर्वी और पश्चिमी दोनों यूरोपीय कृषक ग्रामों में किये गये अध्ययनों से प्राप्त होती है।<sup>33</sup> अतानी (Atany) नामक एक हंगेरियन गाँव का दो हंगेरियन मानवशास्त्रियों द्वारा किया गया अध्ययन, उन लोगों का, जिन्हें लेखक द्वय "उचित कृषक" कहते हैं, काम में, अवकाश में और पारिवारिक जीवन में सूक्ष्म परीक्षण करता है।<sup>34</sup> यहाँ भी गाँव में पारिवारिक फार्म, जिसमें स्त्री और पुरुष दोनों काम करते हैं, सामाजिक और आर्थिक जीवन की आधारभूत इकाई बनता है।

इसके यह माने न सगाये जाये कि ओरासाक (Orsac) और अतानी (Atany) क्या पूर्वी और क्या पश्चिमी यूरोप के अन्य कृषक ग्रामों की तुलना में अधिक पूर्ण समतावादी समुदाय हैं। उनके बीच भी समृद्ध और गरीब, भू-स्वामी और भूमिहीन लोग हैं। परंतु, वे अंतर "कोटि" के ज्यादा और "प्रकार" के कम हैं। क्योंकि, भूमि पर आश्रित रहने वाले सभी लोग, एक-सा काम करते हैं, और समृद्ध भू-स्वामियों और भूमिहीन गरीबों को पृथक् करने वाली कोई न पटने वाली खाई मौजूद नहीं है। हम कृषक समुदाय के अभाव की ओर तब ही अग्रसर हो सकते हैं, जब भूमि के मालिक एक स्थायी आत्म-स्थिरकारक, बिना काम करने वाले स्तर बन जाते हैं और भूमिहीन जन, भूमि के स्वामित्व या कब्जे के सब साधनों से प्रायः पूर्णतः कट जाते हैं।

<sup>32</sup> Joel M. Halpern, *A Serbian Village*, Columbia University Press, 1958.

<sup>33</sup> For West Europe see F. G. Bailey (ed.), *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*, Basil Blackwell, 1971.

<sup>34</sup> Edit Fel and Tamas Hofer, *Proper Peasants: Traditional Life in a Hungarian Village*, Aldine Publishing Co., 1969.

## कृषक समाज की संकल्पना

इस अनुभवजन्य अन्वेषण ने कि कृषक समुदाय को शीघ्र ही अनुसूचित विस्तृत नवीन क्षेत्र के रूप में हस्तेमान किया जा सकता है, इस तथ्य के द्वारा भाग से, समाजशास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के विचारों को स्पष्ट और स्पष्ट किया है। संयुक्त राज्य अमेरिका और ब्रिटेन में भी, समाजशास्त्र के विशेषतः विश्व के विभिन्न भागों में कृषक-समुदायों के अध्ययन के द्वारा नवीन जीवनदान मिल गया। भले ही आदिम जनजातों के अध्ययन से भी या अदृश्य होने की प्रक्रिया में हो, फिर भी एशिया, अफ्रीका, ऑस्ट्रेलिया और यहाँ तक कि यूरोप में भी कृषक-समुदायों के अध्ययन से भी नवीन वाली सप्लाई मौजूद थी।

विषय में चर्चा करना एक बात है, और समस्त भारतीय (अथवा चीनी) समाज को कृषक समाज समझना और कह देना एकदम दूसरी बात है। भारत और यूगोस्लाविया, दोनों देशों में कृषक समुदाय है, और इन दोनों की तुलना करने से हमें (संप्रदायो अथवा) समुदायों के प्रकारों और स्वभाव के विषय में कुछ जानकारी मिलती है। परन्तु, इस तुलना को भारत और यूगोस्लाविया के समाजों के मध्य समानताओं और विषमताओं का आधार बना लेना, नितांत भ्रमपूर्ण होगा।

तथाकथित कृषक समाज कभी-कभी अत्यन्त बुरुह और मुख्यतः स्तरित है। इन समाजों में अक्सर ऐसे समूह, वर्ग और श्रेणियाँ सम्मिलित हैं, जिन्हें किसी भी मान्य अर्थों में किसान नहीं माना जा सकता। जहाँ कहीं भी, कृषक संख्या में प्रबल हैं, वहाँ भी, सम्पूर्ण समाज की दृष्टि से, गैर-कृषक स्तर या वर्ग महत्वपूर्ण या निर्णायक भूमिका निभा सकता है। इसके साथ ही, इन गैर-कृषक स्तरों या वर्गों की भूमिका और स्वरूप एक समाज से दूसरे समाज में बड़े रूप में बदल सकते हैं। परिणामतः ऐसा भी हो सकता है कि कृषक समाज या समुदाय कहे जाने वाले, एक विशेष प्रकार के संप्रदाय या समुदाय की सगठनात्मक विशिष्टताओं के अतिरिक्त और किसी भी रूप में समानता न रखते हों।

शहरी और ग्रामीण समुदायों की विषमता को छोड़ भी दें, तो भी यह स्पष्ट होना चाहिए कि भारत जैसे देश में सभी ग्रामीण समूह, कृषकों के ही समूह नहीं हैं। जैसा कि हमने देख लिया है, भारतीय गाँव अपने स्वरूप में पृथक् प्रकार का होता है। कुम्बपित्ताई जैसे कुछ ऐसे ग्राम हैं, जहाँ जातियों का परिष्कृत श्रेणीबद्ध संगठन, कृषकों के श्रेणीबद्ध संगठन के समान है। रामपुरा जैसे अन्य ग्राम भी हैं, जिनके निवासी मध्यस्तरीय जातियों के मुख्यतः अल्प-भू-स्वामी हैं, और जो स्वयं अपनी जमीन जोतते हैं। इन सबके लिए “कृषक समुदाय” जैसे व्यापक शब्द का इस्तेमाल करके, हम ग्रामीण भारत में कृषि संरचना के प्रकारों में ध्यात महत्वपूर्ण विभेदों को ढक देते हैं।

यह विचार कि ग्रामीण भारत एक कृषक-समुदाय का विन्दुषय है; भारतीय क्षेत्र में कार्य करने वाले अनेकानेक समाजशास्त्रियों तथा समाज-मानवशास्त्रियों की अनुच्चारित पूर्व-धारणा मालूम पड़ता है। यह कहना कठिन है कि स्वयं रेडफील्ड (Redfield) किस तरह इस विचार के प्रति अपनी प्रतिक्रिया व्यक्त करते, परन्तु उनके उन अनुयायियों के कार्य में इसके पर्याप्त प्रमाण मिलते हैं जो भारत में और भारत के बाहर के क्षेत्रों में काम कर रहे हैं। कुछ समुदायों या समाजों को “कृषक-समुदाय” की विशिष्टता दे देना उपयोगी सिद्ध हो सकता है, परन्तु यह शकास्पद सा ही लगता है कि परम्परागत भारत के मामले में, जहाँ एक ओर तो विस्तृत एवं सुपरिष्कृत जातियों का श्रेणी-बद्ध संगठन है और

दूसरी और जटिल, उलझाऊ कृषि स्तरीकरण है, ऐसा करना समीचीन होगा।

उस प्रत्ययात्मक योजना को, जिसे मैं आलोचनात्मक विश्लेषण हेतु प्रस्तुत करना चाहूँगा, उस रूप में लिया जाना चाहिये, जिसमें वे शास्त्रीय सैमिनार (विचारगोष्ठी) लिये जाते हैं, जो अक्सर भारतीय समाज पर संयोजित किये जाते हैं। इन "सैमिनारों" के लिए यह आम बात है कि ये तीन खण्डों, शहरी समाज, कृषक समाज और जन-जातीय समाज, में विभाजित हो जाते हैं। इस योजना के पीछे कार्य करने वाले तर्क को आसानी से पकड़ा जा सकता है। भारतीय समाज पहले एक शहरी और एक ग्रामीण खण्ड में विभाजित होता है। तदुपरान्त, ग्रामीण सेक्टर या खण्ड जनजातीय और गैर-जनजातीय सैक्टर (खण्ड) में विभाजित होता है। गैर-जनजातीय गाँव ही भारतीय समाज के कृषक-वृत्त की रचना करते हैं। दुर्भाग्य से, यह आसान-सी लगने वाली योजना समाज-मानवशास्त्र के अध्यापन के लिए विभिन्न विश्वविद्यालयों में ग्रहण की जा रही है। छात्रों को पहले तो कुछ शहरी-भारत के विषय में पढ़ाया जाता है और कुछ जनजातीय-भारत के विषय में पढ़ाया जाता है और तब शेष ग्रामीण-भारत को इस प्रकार लिया जाता है, मानो वही कृषक-समाज को बनाता है। इससे वे परम्परागत भारत में व्याप्त उस सुपरिष्कृत कृषक-श्रेणीबद्ध संगठन विषयक सुस्पष्टभाव से वंचित रह जाते हैं, जो आज भी देश के अनेक भागों में चल रहा है। इसके साथ ही, वे कतिपय ग्राम-अध्ययन जिनके माध्यम से भारत कृषक-समुदाय दर्शाया जाता है, मात्र कृषकों का अध्ययन न होकर, अनेक विषयों का समूहों का अध्ययन है।

रेडफील्ड (Redfield) की उस वैचारिक योजना की छाया को भारतीय समाज के शहरी, कृषक तथा जनजातीय विभाजन में देखा जा सकता है, परन्तु इस योजना को भारतीय परिवेश में लागू करने में कुछ आधारभूत असन्तोषजनक बातें हैं। प्रथमतः इस योजना में परिकल्पित "कृषक-समुदाय" एक "अवशिष्ट" श्रेणी है, और इसमें वे तमाम असुविधाएँ हैं, जो अवशिष्ट श्रेणी में होती हैं। इसकी संकल्पना सुस्पष्ट विशेषताओं के आधार पर न होकर, भारतीय ग्राम्य समाज के उस वृत्त या खण्ड के रूप में की गयी है, जो जनजातीय समुदाय को पृथक् करने के उपरान्त शेष रह जाता है। यह अधिकांशतः पश्चिम में, समाज-शास्त्र और समाज-मानवशास्त्र के विकसित होने के ढंग से हुआ है। हमने यह देख लिया है कि प्रारम्भ में समाजशास्त्र औद्योगिक या शहरी समाजों और समाज-मानव-विज्ञान (शास्त्र) आदिम या जनजातीय समुदायों से संबंधित थे। मध्यम क्षेत्र को, जो अब तक अनाच्छादित था, जबर्दस्ती "कृषक-समुदाय" को संज्ञा दे दी गयी है।

द्वितीयतः जबकि गैर-जनजातीय गाँव अनसर, स्पष्ट रूप से इतने स्तरित हैं



कि उन्हें कृषक समूह का नाम दिया ही नहीं जा सकता, वहीं भारत में अनेक तथाकथित जनजातीय गाँव ऐसे हैं, जो वास्तव में कृषकों के समुदाय हैं। यदि हम उन छोटी जनजातियों को बाद दे देते हैं, जो यायावर, शिकारी और घाघ एकत्रित करने वाली जनजातियाँ हैं, तो हम देखते हैं कि अनेक स्थायी जनजातियाँ जो स्थिर-कृषि से गुजारा करती हैं, उन समुदायों में संगठित हैं, जो कृषक समूह की सर्वसम्मति और पुरातन परिकल्पना से अच्छी तरह मेल खाती हैं। मैं तो इससे भी आगे बढ़ूँगा और तर्क दूँगा कि यदि कोई भारत में कृषक समुदाय में रुचि रखता है, तो उसके लिए सन्यास, ओरावों और मुण्डा लोगों के बीच काम आरंभ करने से और अच्छा स्थान कही नहीं है। वास्तव में, मैं जो सुझाव रख रहा हूँ, वह यह है कि कृषक समुदाय की अपनी संकल्पना पर हम न केवल अपेक्षाकृत अधिक आलोचनात्मक दृष्टि डालते हैं, वरन् हम कृषक जनजाति के विभेद को भी, जिसके कि चारों ओर हमारे मानवशास्त्रीय वार्तालाप और चर्चाएँ केन्द्रित दीखती हैं, विस्तार से बार-बार जाँचते हैं।

इस बात पर भी जोर दिया जाना चाहिए कि प्रस्तुत मुद्दा केवल पारिभाषिक न होकर, वास्तविक है। यही बात नहीं है कि मानो भारतीय समाज के एक वृत्त या खण्ड को गलत रूप से "कृषक-समुदाय" की संज्ञा दे दी गयी हो, और उसे पृथक् और ज्यादा उचित संज्ञा देकर हमारी समस्या हल हो जावेगी। मैं यह सुझाव देने से भी काफी दूर हूँ कि "कृषक-समुदाय" की संज्ञा अब उस समूह से जोड़ दी जाय, जिसे हम "जनजातीय समुदाय" कहते आ रहे हैं, जब कि शेष ग्रामीण समाज के लिए एक नूतन संज्ञा सोची जाय।

मेरा उद्देश्य, भारतीय समुदायों के मध्य व्याप्त वास्तविक भेदों और पृथक्ताओं को ढकना नहीं है, अपितु उनके यथार्थ स्वरूप पर अधिक प्रकाश डालना है। इन विभेदों की जड़े अनेक उपकरणों में निहित हैं, जिनमें जमीन का वितरण, जोत-अवधि प्रथा, वर्ग और जाति की संरचना तथा कार्य का संगठन, जिसमें पुरुषों और स्त्रियों के मध्य कार्य विभाजन भी शामिल हैं, सबसे महत्वपूर्ण दिखलायी देते हैं। "कृषक समूह" और "जनजातीय समूह" जैसी आम तौर पर प्रयुक्त होने वाली श्रेणियों के प्रयोग की तुलना में इन उपकरणों का विश्लेषण भारत में व्याप्त ग्रामीण समुदायों में विभिन्न श्रेणियों की अधिक गम्भीर जानकारी देगा।

"पीजेन्ट्स" या "पीजेन्ट्री" (कृषक या कृषक समुदाय) (Peasants and Peasantry) शब्दों के क्या अर्थ हैं? चैम्बर्स ट्वेन्टियथ सेंचुरी डिक्शनरी (Chambers's Twentieth Century Dictionary) "पीजेन्ट" (Peasant) के अर्थ "ए कन्ट्रीमैन : एक देहाती, एक ग्रामीण, जिसका पेशा ग्रामीण श्रम है" कहती

है और "पीजेट्री" (Peasantry) के अर्थ "कृषको के समुदाय अथवा जमीन को जोतने वाले; अनपढ़; ग्रामीण-मजदूर" करती है। अंग्रेजी भाषा में, और साथ ही अन्य यूरोपीय भाषाओं में भी, ग्राम्य जीवन और श्रमिकों के मध्य एक संपर्क या संबंध दिखलायी देता है। प्रौद्योगिक यूरोप में, "भद्र लोग" अपने मैनरो (manors) या जागीरो में, नगरों या बड़े शहरों में रहते थे, न कि गाँवों में। प्रत्येक संस्कृति और समाज के लिए ऐसे सबंधों की वैधता की कल्पना करना खतरनाक सिद्ध हो सकता है। द शोर्टर ऑक्सफोर्ड डिक्शनरी "पीजेन्ट" (peasant) शब्द की व्याख्या "एक व्यक्ति जो गाँव में रहता है तथा खेतों में काम करता है; एक ग्रामीण; एक अनपढ़ आदमी" करती है। यह डिक्शनरी फिर लघुकोष्ठको में इतना और जोड़ती है कि अपने प्रारम्भिक प्रयोग में इसको विदेशी देशों के उन निवासियों के लिए ही काम में लाते थे, जो "अक्सर निम्नतम श्रेणी के लोग थे—सभ्रान्त (नोबल) का एकदम विलोम।" एलिजाबेथी अंग्रेजी में इसके अपमानजनक संपृक्तार्थ थे—"अरे, मैं भी कैसा घूर्त और गुलाम कृषक हूँ"—जो संपृक्तार्थ आज भी कुछ अंशों में सुरक्षित हैं। वेब्सटर "थर्ड न्यू इन्टरनेशनल डिक्शनरी" पीजेन्ट (peasant) की परिभाषा यह देती है—"उस श्रेणी का व्यक्ति जो अल्प स्वतन्त्र भू-स्वामी या भाड़े के मजदूरों के रूप में काम करता है।" वेब्सटर यह संकेत करता है कि कृषक (पीजेन्ट) मुख्यतः एक यूरोपीय वर्ग है। यह शायद यूरोप और उत्तरी अमेरिका के मध्य विषमता को स्पष्ट करने के लिए हो। पीजेन्ट (peasant) का एक अन्य अतिरिक्त अर्थ "निम्न आय का एक अशिक्षित, कुसंस्कृत व्यक्ति" दिया गया है।

सामान्य प्रयोगों में, पीजेन्ट (कृषक) शब्द के अनेक निकट रूप से सम्बन्धित संपृक्तार्थ हैं, जिनमें से मैं तीन को पृथक् करना चाहूँगा। प्रथम तो कृषक (पीजेन्ट) भूमि से जुड़ा हुआ है। वह न केवल भूमि के सहारे आजीविका कमाता है, बरन् अपने श्रम से भूमि को फलदायी भी बनाता है। कृषक और भूमि का कानूनी संबंध बदल सकता है। वह एक (भू)-मालिक हो सकता है, एक आसामी हो सकता है, या सीमित मामलों में एक श्रमिक जिसका स्वामित्व या नियन्त्रण पर कोई अधिकार नहीं है। परन्तु हर मामले में वह अपनी आजीविका अपने श्रम से अर्जित करता है। इस संरचना के अन्तर्गत, इस शब्द को व्यापक या संकुचित अर्थ दिये जा सकते हैं। कुछ लोग तो इसे (शब्द को) मालिक-काश्तकार मान कर सीमित कर देंगे, और अन्य लोग इस शब्द में आसामी और भूमिहीन श्रमिकों को भी शामिल कर लेंगे।<sup>1</sup> और फिर कुछ लोग इसे जमीन जोतने वालों तक सीमित

<sup>1</sup> See Daniel Thorner, 'Peasantry' in David L. Sils (ed.) *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company & The Free Press, 1968, Vol. 11, pp. 503-11.

कर देगे, जबकि अन्य, इनके साथ उन लोगों को भी सम्मिलित कर देगे जो किसी भी ढंग की मजदूरी करके जिसका जमीन जोतने वाले लोगों से संबंध है आजीविका कमाते हैं।<sup>2</sup>

द्वितीयतः अधिकांश समाजों में कृषकों को निम्न पद वाला गिना जाता है। यहाँ तक कि वे भी, जो कृषकों की सादगी, उनके कठोर परिश्रम, कमखर्ची आदि गुणों की प्रशंसा करने का दम्भ भरते हैं, यह स्वीकार करते हैं कि समाज में उनका वास्तविक पद ऊँचा नहीं है। कृषक वर्ग की व्याख्या सामान्यतः कुलीन वर्ग या आभिजात्य वर्ग के विलोम के रूप में की जाती है। “कुलीनता” और “आभिजात्य” दोनों ऐसे शब्द हैं, जिनके अनेक अर्थ हैं। उनकी चर्चा करना यहाँ आवश्यक नहीं है। हम “कुलीनता” का प्रयोग बहुत व्यापक रूप में उस वर्ग के संदर्भ में करेंगे, जो जमीन के सहारे आजीविका कमाता है, परन्तु स्वयं को मजदूरी में नहीं लगाता। कृषक वर्ग और “कुलीनता” के वैयर्थ्य को हमेशा ध्यान में रखना चाहिए, विशेषतः तब, जब हम बहुत अधिक स्तरित समाजों की चर्चा कर रहे होते हैं।

समाज के स्तरण में कृषक समुदाय की स्थिति पर मात्र आर्थिक दृष्टि से ही विचार नहीं होता, अपितु सांस्कृतिक अर्थों में भी होता है। जिस जमीन को वे जोतते हैं, वह उनकी निज की भी हो तब भी यह ध्यान में रखने की बात है कि वह बड़े, छोटे या मंझोले आकार की होती है तथा उससे होने वाली आमदनी परिवार को किसी तरह से पालती भर है। लेकिन इसके अलावा कृषकों को “अनपढ़ गेंदार” समझा जाता है—अर्थात् ऐसा व्यक्ति जो अशिक्षित और अनपढ़ है। यह तो केवल मानव-शास्त्री का काम है कि वह कृषकों के जीवन की शैलियों का अनुसंधान करे। सामान्य अर्थों में, जिसमें संस्कृति और परिष्कृति समानार्थी समझे जाते हैं, कृषक के पास न तो संस्कृति है और न ही जीवन-शैली।

तीसरे प्रकार के अर्थ राजनीतिक चर्चा की भाषा से निकलते हैं। जिस प्रकार एक माने में कृषक वर्ग कुलीन वर्ग का विलोम होता है, उसी तरह कृषक वर्ग कभी-कभी श्रमिक वर्ग का पर्याय या दूसरा पक्ष है। “कृषक और श्रमिक” का नारा समस्त एशियाई देशों में समान भाव से ध्वनित होता है। यह नारा कृषकों द्वारा सहे गये विभिन्न वर्गों के उत्पीड़न और शोषण की ओर ध्यान आकृष्ट करता है। यह (नारा) शोषित कृषक वर्ग और उनके शोषकों के मध्य एक स्पष्ट विभाजक रेखा की परिकल्पना करता है।

यदि हम इन सभी प्रकार के अर्थों को मन में रखें तो देखेंगे कि भारत और चीन जैसी समस्त सभ्यताओं के लिए “कृषक समुदाय” जैसा व्यापक शब्द प्रयुक्त

<sup>2</sup> Raymond Firth seems to prefer this broader conception; see his *Malay Fishermen, Their Peasant Economy*, Routledge and Kegan Paul, 1946.

करना, कितना अनौचित्यपूर्ण है। मेरी यह धारणा है कि इस शब्द को भारतीय ग्राम्य-वृत्त के लिए भी इस्तेमान करना अनुचित है, यद्यपि यह शब्द अन्य समाजों के ग्रामीण खण्डों की व्याख्या कर सकता है। जहाँ तक पृथक् ग्रामीण समुदायों का प्रश्न है, यह देखने के लिए कि वहाँ के कृषकगण अपने सामाजिक और सांस्कृतिक जीवन में क्या भूमिका निभाते हैं और समाज के किन अन्य स्तरों (वर्गों) के साथ उनका सहअस्तित्व है, हमें उनका विस्तार से अनुसंधान करना पड़ेगा।

शास्त्रीय चर्चा के उद्देश्यों के लिए स्पष्टतः यह पर्याप्त नहीं है कि अपने आप को आधारभूत कल्पनाओं और श्रेणियों के बहुप्रचलित अर्थों तक ही सीमित रखा जाये। अब हम, अपने से संबंधित श्रेणियों की विद्वानों द्वारा प्रस्तावित अनेक परिभाषाओं में से दो परिभाषाओं पर संक्षेप में विचार करेंगे। सौभाग्य से, ये उन सर्वमान्य धारणाओं का, जिनसे हमने शुरू किया था, खण्डन नहीं करती हैं, परन्तु उन्हें सुस्पष्टता और कठोरता देती हैं।

कृषकों के अध्ययन के क्षेत्र में काम करने वाले मानवशास्त्रियों में अग्रणी रैडफील्ड ने परिभाषाओं के प्रतिपादन की दिशा में सतर्कता बरतने को कहा है। उन्होंने इनके (परिभाषाओं के) मनमाने और एकतरफा स्वभाव पर जोर दिया है, क्योंकि इन्हें उन यथार्थ समुदायों और संस्कृतियों को समझने के लिए गढ़ा गया है, जो परस्पर थोड़ी-बहुत भिन्न थी। दूसरे शब्दों में, प्राथमिक रूप में यूरोपीय अनुभव के आधार पर कृषकों की प्रतिपादित परिभाषा, यूरोपीय वास्तविकता की ही झलक देगी, और उसे भारतीय समाज के अध्ययन के लिए सतर्कता से ही प्रयोग में लाना होगा। यह बात इसलिए अति विचारणीय है क्योंकि यह लगता है कि भारतीय मानवशास्त्रियों ने भारतीय कृषकों की विशेष विशिष्टताओं पर पर्याप्त रूप से विचार नहीं किया है, और उनकी यह धारणा बन गयी है कि उनकी विशिष्टताएँ भी अन्य स्थानों और देशों के कृषकों के समान होंगी।

रैडफील्ड द्वारा कृषकों की परिभाषा में दो प्रमुख तत्व हैं। प्रथम तत्व उनकी आजीविका के तरीकों की जतसाता है, और दूसरा उनके समाज के अन्य वर्गों तथा स्तरों के साथ संबंधों को। प्रारम्भ में, "कृषक वे लघु उत्पादक हैं, जो अपने उपभोग के लिए पैदा करते हैं।"<sup>3</sup> परन्तु यह धारणा, जिसका श्रेय रैडफील्ड फर्थ (Firth) को देते हैं, पर्याप्त विस्तृत है, क्योंकि यह (परिभाषा) एक ओर तो मलाया के मछुओं को समाहित करेगी और दूसरी ओर सिओक्स के शिकारी और

<sup>3</sup> Robert Redfield, *Peasant Society and Culture, An Anthropological Approach to Civilization*, University of Chicago Press, 1956.

खाद्य-संग्राहक को। इस कारण, वे केवल उन्हीं लघु उत्पादकों को "कृषक" कहना चाहते हैं, "जो अपनी आजीविका (स्वयं) अर्जित करते हैं और उनकी आजीविका का साधन भूमि की खेती करना है।"<sup>4</sup> इसके अतिरिक्त, एरिक वुल्फ (Wolf) का अनुसरण करते हुए, रैंडफील्ड "कृषक" (peasant) शब्द को उन लघु कृषिकारों तक सीमित रखना चाहते हैं, जो अपने ही उपभोग के लिए उत्पादन करते हैं, और "फार्मर" (farmer) शब्द उन भू-मालिकों के लिए जो बाजार में विक्रय के लिए खेती करते हैं। वे इस बात में भी वुल्फ का अनुसरण करना चाहते हैं कि इस शब्द को उन अल्प भू-खण्डों के स्वामियों तक सीमित रखा जाये, जो उस भूमि के स्वामी हैं जिसे वे जोतते हैं और उस सीमा तक वे आर्थिक रूप से स्वतंत्र हैं। जब हम उसकी परिष्कृत जोत-सीमा-अवधि से प्रयुक्त भारत की ओर दृष्टिपात करते हैं, तो हमारा सामना उन समस्याओं से हो जाता है, जिन्हें यह (शब्द का तत्व) खड़ा कर देता है। क्या आसामी (tenant) जिनके पास स्वामित्व के अधिकार हैं "कृषक" (peasant) हैं? "सामीदारो" (share croppers) का क्या होगा, जिनकी कि अनेक थेंगियाँ पश्चिमी बंगाल जैसे एक ही राज्य में विद्यमान हैं?

रैंडफील्ड की परिभाषा का दूसरा तत्व "जागीर" कस्बा या शहर के सभ्रान्त "कुलीन" से संबंधित विषयमता में है।<sup>5</sup> इसका कृषक समूह और "कुलीनता" के मध्य वैषम्य से, जिसका ऊपर वर्णन किया जा चुका है, पूरा मेल बैठ जाता है। यह एक महत्वपूर्ण संकेतक है, परन्तु इस प्रतिबन्ध के साथ कि "कुलीन या सभ्रान्त वर्ग मैनर (जागीर), कस्बे या शहर तक ही सीमित न रह कर ग्राम का भी भाग हो सकता है।" दूसरे शब्दों में, मैं जिस बात पर तर्क कर रहा हूँ वह यह है कि कृषकों के निम्न स्तर तथा गैर-कृषकों के उच्च-स्तर के मध्य जो विभाजन है वह ग्राम और शहर के मध्य विद्यमान विभाजन को प्रस्तुत नहीं करता, परन्तु ग्राम ही में विद्यमान विभेद की झाँकी देता है।

टियोडोर शानीन<sup>6</sup> की ओर से इसकी परिभाषा देने का प्रयास इस दिशा में नवीनतम है। शानीन (Shanin) कुछ अन्य विचारों को जोड़ कर, रैंडफील्ड द्वारा प्रस्तुत अनेक विचारों को अपनी परिभाषा में शामिल करते हैं, और इस दृष्टि से उनकी परिभाषा अधिक व्यापक है। कृषक समुदाय की सामाजिक और सांस्कृतिक विशिष्टताओं के अतिरिक्त, वे उनकी राजनीतिक स्थिति पर भी विचार करते हैं। परन्तु रैंडफील्ड की ही भाँति शानीन भी "कृषक" (peasantry), "कृषक

<sup>4</sup> Ibid., p. 18.

<sup>5</sup> Ibid., p. 20.

<sup>6</sup> Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies, Selected Readings*, Penguin, 1971, 'Introduction'.

(peasant community) और "कृषक समाज" (peasant society) शब्दों को ढीले तौर पर परस्पर परिवर्तनीय रूप में इस्तेमाल करते हैं ।

शानीन जिसे "कृषक समाज" (peasant society) कहते हैं, उसका चार निम्नलिखित आधारभूत पक्षों को दृष्टि में रख कर वर्णन करते हैं—(1) विभिन्न सामाजिक संगठन की आधारभूत इकाई के रूप में कृषक फार्म... (2) आजीविका के प्रधान साधन के रूप में भूमि पर कृषि कर्म, जो उपभोग की आवश्यकताओं के बड़े भाग की भी पूर्ति करता है... (3) छोटे समुदायों के जीवन यापन के तरीकों से संबंधित विशिष्ट पारम्परिक संस्कृति... (4) कृषक वर्ग की निम्नस्तरीय स्थिति—बाहरी लोगों द्वारा कृषक वर्ग पर प्रभुत्व ।<sup>7</sup> इनमें द्वितीय और तृतीय विशिष्टताओं पर पृथक् टिप्पणी देने की कोई आवश्यकता नहीं है, इसलिए हम केवल प्रथम और अन्तिम पर ही अपने विचार देंगे ।

कृषि परिवार के उत्पादन और उपभोग दोनों की इकाई के रूप में प्रमुख महत्व के विषय में अनेक विद्वानों ने अपने मत व्यक्त किये हैं । वास्तव में, लिप्ले (Leply) तथा टोनीस (Tonnie) जैसे उन्नीसवीं शती के समाजशास्त्री यह तर्क देंगे कि कृषकों और औद्योगिकों (श्रमिकों) के जीवन के तरीकों को पृथक् करने वाला तत्त्व कार्य और अवकाश से युक्त परिवार का सम्पूर्ण स्वरूप है । फिर भी जब हम कृषकों की परिभाषा, किसी परिवार द्वारा खेत में किये गये कार्य के आधार पर करते हैं, तब हमें कार्य के वास्तविक संगठन का परीक्षण सावधानी से करना चाहिए । जब स्त्रियाँ या पुरुष किसी विशेष या सभी प्रकार के बाहरी शारीरिक श्रम से वंचित कर दिये जाते हैं, तब भी क्या उन्हें "कृषक" कहना समीचीन है ?

शानीन का अन्तिम सूत्र, यद्यपि प्रच्छन्न रूप से जोड़ा गया है, रैंडफील्ड से एकदम पृथक् दृश्य प्रस्तुत करता है । इसकी व्युत्पत्ति मार्क्सवादी या अधिक उपयुक्त रूप में लेनिनवादी समाजशास्त्रीय परम्परा से हुई है । रैंडफील्ड और लेनिन के कृषक परिप्रेक्ष्यों का अन्तर, ओस्सोव्स्की के शब्दों में समाज के "कार्यात्मक" एवं "विभाजनात्मक" स्वरूपों के मध्य अन्तर को प्रस्तुत करता है ।<sup>8</sup> इनमें प्रथम मत कृषक वर्ग, कुलीन वर्ग और अन्य सामाजिक स्तरों के मध्य सुव्यवस्थित बंधनों पर जोर देता है, जबकि दूसरा मत, कृषकों के शोषित वर्ग और उनके उत्पीड़कों एवं शोषकों के मध्य खाई (दूरी) की ओर ध्यान दिलाता है ।

यह विशेष रूप से दिलचस्पी का विषय है कि इस अन्तर के बावजूद रैंडफील्ड

<sup>7</sup> Ibid., pp. 14-15.

<sup>8</sup> Stanislaw Ossowsky, *Class Structure in the Social Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, 1963

और शानीन दोनों कृषकों और गैर-कृषकों के पारस्परिक संबंधों को "बाहरी" और "भीतरी" लोगों के मध्य संबंधों के रूप में देखते हैं। दोनों ही ग्राम को कृषकों के अपेक्षाकृत एकांगीय समुदाय के बिन्दुपथ के रूप में आंकते हैं।

ग्राम और कृषक-समुदाय का वैचारिक तादात्म्य, यूरोपीय विचारधारा और यूरोपीय पाण्डित्य दोनों में गहराई में जड़ें जमा चुका है। यूरोपीय देशों के विषय में लिखते हुए, इतिहासकार, विधिवेत्ता और अर्थशास्त्री बार-बार गाँवों को "कृषकों के समुदाय" के रूप में बताते आये हैं। ठीक इसी प्रकार का विशिष्ट विवरण यदि ऐसा है तो और भी उग्रतम रूप में यूरोपियन विचारकों के लेखों में भी पाया जाता है। इस वैचारिक तादात्म्य का सर्वोत्तम उदाहरण रूसी मीर के इर्द-गिर्द होने वाले उन्नीसवीं शती के वाद-विवाद में और "नारोदनिकी" के लेखों के सशक्त विवरणों में पाया जाता है। मित्रानी (Mitrany) से लेकर जियोरगैस्क्यू-रोइगन (Georgescu-Roegan) तक के पूर्व-यूरोपीय विद्वानों के लेखों से यही दृष्टिकोण प्रकट होता है। इसलिए, जब मित्रानी (Mitrany) रूमानिया में कृषि सुधारों के प्रभाव के विषय में लिखते हैं—वे गाँव और उसके कृषकों को अन्तर-परिवर्तनीय समझते हैं।<sup>9</sup> गाँव वह स्थान है, जहाँ कृषक रहते हैं और जो गाँव में रहते हैं वे कृषक हैं। इसी प्रकार "आर्थिक सिद्धान्त और कृषि की अर्थव्यवस्था" के विषय में लिखते हुए, जियोरगैस्क्यू-रोइगन, ग्राम और कृषक समुदाय को समीकृत करते हैं।<sup>10</sup> वे गाँव के आर्थिक मामलों को उन नियमों से नियन्त्रित समझते हैं, जिनकी विभेदक विशिष्टताएँ कृषकों के जीवन के मूलभूत स्वभाव के कारण संभव हैं।

यह कहना कठिन है कि यूरोप में गाँव का उसकी कृषक-जमात के साथ तादात्म्य, कहाँ तक दृष्टि-भ्रम के कारण है। फिर भी, जो आन्तरिक रूप से काफी विभेदित है, अक्सर दूर से समानासी लग सकता है। जिन लोगों ने पूर्वी या पश्चिमी यूरोप के ग्रामों या कृषक समुदाय के विषय में लिखा है, वे शहरी बुद्धि-जीवी थे, जैसा कि जियोरगैस्क्यू-रोइगन ने जोरदार शब्दों में भावर्स के लिए कहा है।<sup>11</sup> यह असंभव नहीं है कि इन समुदायों के विषय में उनके विचार जरा अस्पष्ट हों, और उन्होंने ग्रामों को इतनी समानागता प्रदान कर दी हो, जितनी कि वहाँ नहीं थी। और भले ही नारोदनिकी (Narodniki) को कृषकों की जिन्दगी के विषय में गहरी जानकारी रही हो, वे रूसी मीर (Mir) के विषय में आधुनिक मानवशास्त्री की भावना से नहीं लिख रहे थे।

<sup>9</sup> David Mitrany, *The Land and the Peasant in Rumania, The War and Agrarian Reform (1917-21)*, O.U.P., 1930.

<sup>10</sup> N Georgescu-Roegen, 'Economic Theory and Agrarian Economics', *Oxford Economic Papers*, Vol 12, 1960, pp. 1-40.

<sup>11</sup> Ibid.

इन प्रतिबंधों के बावजूद, यह सामान्य धारणा बन जाती है कि वास्तव में यूरोपियन गाँव अपेक्षाकृत अधिक समानांगी और अ-स्तरित समुदाय थे। इसका कारण अंशतः जागीरदारी (manorial) प्रथा का होना था, जो "जागीर" में रहने वाले "जागीरदार" (lord) को तथा उसके "किसान" को उनके गाँव में पृथक् कर देती थी। निःसन्देह, यूरोपीय गाँव की बनावट एक भौगोलिक क्षेत्र से दूसरे भौगोलिक क्षेत्र में, और एक ऐतिहासिक काल से दूसरे ऐतिहासिक काल में जबर्दस्त रूप से बदलती रही थी। परन्तु, सामाजिक स्तरण, सम्भवतः गाँव की आन्तरिक बनावट के लक्षण की तुलना में, उसके बाहरी संसार के संबंधों से अधिक संभव हो सके थे।

यह कहना कठिन है कि कृषक-ग्राम की यूरोपियन छवि ने "गहरे क्षेत्र-कार्य" के दिनों के पूर्व काल में ब्रिटिश पण्डितों और प्रशासकों की कल्पना और लेखनी को कहाँ तक प्रभावित किया था? हमारे पास यह भान कर चलने का कोई भी कारण नहीं है कि मेन (Maine) और बैडन पावेल (Baden Powell) ने बिना ग्रामीण जीवन और समुदाय की पूर्व कल्पना के भारतीय ग्रामों की ओर रुख किया होगा। जिस गाँव के विषय में उन्होंने लिखा है, उमको, समकालीन क्षेत्र-कार्य के मानकों से देखते हुए, हम यह कहने की स्थिति में नहीं हैं कि उनकी जानकारी कितनी गहरी थी। उन्होंने गाँवों के भ्रम की ओर इस विश्वास से रुख किया होगा, जिसे रैडफील्ड ने अभी हाल ही के काल तक अपना रखा था कि "कृषक पुरातन सभ्यताओं के ग्रामीण आयाम" को बनाते हैं।<sup>12</sup>

यूरोपीय गाँव की यथार्थ रचना और स्वभाव जो कुछ भी हो, रैडफील्ड और शानीन दोनों ने कृषकों की लाभदायक परिभाषाएँ प्रस्तुत की हैं, जिनमें उनके सरल और अविभेदीकृत चरित्र पर बल दिया गया है। इसके साथ ही, इन परिभाषाओं में इनके सामान्य अर्थों के काफी नजदीक होने का गुण है। फिर भी ग्रामीण भारत में, या भारतीय गाँव में, ऐसे महत्वपूर्ण वर्ग हैं, जो "कृषक वर्ग" (पीजेन्ट्री) की इस कल्पना से मेल नहीं खाते, भले ही हम उसे किसी भी दृष्टि से देखें।

जैसा कि हमने देख लिया है, आदर्श रूप से कल्पित कृषक समुदाय अविभेदीकृत तथा अ-स्तरित है। परन्तु, जो कुछ हम प्राप्त ग्राम-अध्ययनों से मालूम करते हैं, यह है कि भारतीय ग्राम अक्सर बहुत विभेदीकृत तथा स्तरित हैं। इसका अर्थ यह न लगाया जाये कि ठेठ भारतीय गाँवों में कोई कृषक नहीं है या यह भी कि भारत में कोई कृषक ग्राम नहीं है, परन्तु यह भारतीय ग्रामीण समाज के उल्लेखपूर्ण प्रकार की ओर तथा देश के बहुविध ग्रामों की ओर ध्यान अवश्य आकृष्ट करती है।

<sup>12</sup> Redfield, *Peasant Society and Culture*, op. cit., p. 20.



अपने तर्कों को स्पष्ट करने के लिए, हम एक ऐसे भारतीय ग्राम के परीक्षण से प्रारम्भ करेंगे, जो साफ तौर पर कृषकों का समुदाय नहीं है। यह तमिलनाडु के तन्जौर जिले का एक अग्रहारम गाँव है, जिसे मैंने श्रीपुरम कहा है।<sup>13</sup> यद्यपि यह साक्ष्यिकी रूप से शब्द के अर्थों का प्रतिनिधित्व नहीं करता है, अग्रहारम ग्राम, जिसका उदाहरण श्रीपुरम के रूप में दिया गया है, इस क्षेत्र में पचास वर्ष पूर्व भी अनजाना नहीं था। सौन्दरराजा आयंगर दो प्रकार के ग्रामों का जिक्र करते हैं—अग्रहारावादाई, जहाँ ब्राह्मणों का प्रभुत्व है और पाण्डवारावादाई जहाँ अब्राह्मणों का प्राबल्य है।<sup>14</sup> इनमें पाण्डवारावादाई स्पष्टतः आदर्श प्रकार के कृषक ग्राम से नजदीकी मेल खाता था।

श्रीपुरम 349 घर-परिवारों का एक बड़ा गाँव है, जिसकी सामाजिक बनावट बहुत अधिक विभेदीकृत तथा स्तरीकृत है। यह एक प्राचीन गाँव है, और इसकी समृद्ध ऐतिहासिक परम्पराएँ, कम-से-कम उसकी जनसंख्या के शिक्षित वर्ग की जागरूकता का प्रमुख अंग हैं। यहाँ एक भगवान शिव का पुरातन मन्दिर है जिसमें ग्यारहवीं शताब्दी के चोल राजाओं के शिलालेख हैं। इसके अतिरिक्त, यह एक “पादल स्थलम्” या ऐसा स्थान है जिसका शैव “ग्यान्मार” सन्त अपने गीतों में गुणगान करते हैं। हाल ही में, इस गाँव का नाम प्रतिष्ठित सन्त सगीतकार त्यागराज के शिष्य के साथ जुड़ गया है, जिन्होंने इस गाँव के नाम के पीछे, शास्त्रीय कर्नाटक सगीत में एक विशिष्ट शैली दी थी।

इस गाँव के 349 घर-परिवारों में 92 ब्राह्मणों के हैं जो ईंट और खपरैलों के मकानों में, अग्रहारम नाम की पृथक् गली में रहते हैं। यह कहना जरा कठिन है कि श्रीपुरम के ब्राह्मण, यूरोपीय अर्थों में कुलीन या सभ्रान्त वर्ग से मेल खाते हैं या नहीं, परन्तु उन्हें किन्हीं भी सार्थक अर्थों में कृषक वर्ग के साथ सम्मिलित नहीं किया जा सकता है। वे प्रत्येक महत्वपूर्ण विषय—भोजन, आवास, वेशभूषा और बोलचाल या संभाषण—में कृषकों से, जो गाँव के ही एक अंग हैं, सब प्रकार पृथक् हैं और निश्चयतः वे, परम्परागत आदेशों द्वारा, जमीन जोतने से वंचित हैं, जो कि कृषक के जीवन का आवश्यक अंग है।

श्रीपुरम और उसी भाँति के अन्य ग्रामों में रहने वाले ब्राह्मण सामूहिक रूप से “मिरासदार” करके जाने जाते हैं। तन्जौर का “मिरासदार” न केवल एक भू-स्वामी और भाड़ा उगाहने वाला है, बल्कि एक सुसंस्कृत रुचि और प्रचुर अवकाश वाला व्यक्ति है। कोई दस वर्ष पूर्व तन्जौर के मिरासदार के विषय में संभवतः

<sup>13</sup> Andre Beteille, *Caste, Class, and Power: Changing Patterns of Stratification in a Tanjore Village*, University of California Press, 1965.

<sup>14</sup> S Sounderaja Iyengar, *Land Tenures in Madras Presidency*, Madras, 1933.

मिरासदार बिरादरी के ही किसी व्यक्ति ने एक लेख प्रकाशित किया था : "अनेक मामलों में उसने खूब पढ़ा-लिखा है, विशेषतः संस्कृत में, परन्तु अधिकतर उसने जीवन की राह में आराम से चलना चाहा। श्रम करने के खुरदुरे काम से सम्पर्क करना उसके लिए नहीं था। उसने केवल देखना और मनन-चिन्तन करना ही अपेक्षित समझा। फिर भी, वह ऐसा सामाजिक परमुखापेक्षी नहीं था, जैसा कि इससे आभास मिलता है। वास्तविकता तो यह है कि वह जीवन का कद्रदान था, और उसका अनेक प्रकार से आनन्द लेता था"<sup>15</sup> यहाँ हमें इस शताब्दी के प्रारम्भिक भाग में तंजीर ज़िले के ब्राह्मण "मिरासदार" का एक जीवत और कुछ-कुछ काव्यात्मक चित्रण मिल जाता है।

श्रीपुरम गाँव के ब्राह्मणों ने शताब्दियों में संस्कृत-अध्ययन का अध्यवसाय किया है। वास्तव में, उनके पूर्वजों को इस गाँव में ज़मीन देकर इसलिए बसाया गया था कि वे अपने आपको अध्ययन, अध्यापन और धार्मिक अनुष्ठानों के कृत्यों में समर्पित कर दें, न कि भूमि में खेती करें। अग्रहारम में ऐसे अनेक परिवार हैं जिनके पूर्वज संस्कृत विद्या की खास शाखाओं में विशेषता प्राप्त करते थे। इस ग्राम के संपूर्ण ब्राह्मण तो क्या अधिकांश ब्राह्मण भी संस्कृत के ज्ञाता नहीं हैं। परन्तु वे सभी अपनी साहित्यिक और शास्त्रीय विरासत के प्रति समान रूप से जागरूक हैं, और वे संस्कृत को अपनी बोलचाल की भाषा तमिल की तुलना में अधिक महत्व देते हैं।

सारे भारत में, उत्तर में कश्मीर से दक्षिण में तमिलनाडु तक, और पूर्व में पश्चिम बंगाल से पश्चिम में महाराष्ट्र तक, श्रीपुरम जैसे ब्राह्मण गाँव स्थित हैं। सभी ब्राह्मण-सम्प्रदायों ने संस्कृत-अध्ययन-अध्यापन की अपनी विरासत को नहीं बनाये रखा है, और सभी ब्राह्मणों के पास आम अर्थों में प्रयुक्त संस्कृति की समान मात्रा नहीं होती। परन्तु सर्वत्र उनके ज़मीन पर काम करने के विह्वल आनुष्ठानिक (धार्मिक) प्रतिबन्ध हैं, और जैसा कि हमने देख लिया है, यही ज़मीन जोतना किसी को कृषक बनाता है।

ब्राह्मणों की ही वह एकमात्र श्रेणी नहीं है, जिसके जीवन का पारम्परिक ढंग उसे ज़मीन की खेती करने से वंचित करता है। उच्च (ठीक) जाति और वंश-परम्परा के राजपूत भी धार्मिक परम्पराओं द्वारा हल के प्रयोग से वंचित किये गये थे। इसके अतिरिक्त राजपूतों का अधिक अंश "जागीर", कस्बे या नगर में नहीं रहता था, परन्तु ग्रामीण-सम्प्रदाय के अपरिहार्य अंग ग्रामीण-क्षेत्र में रहता था। राजस्थान वह राज्य है जहाँ राजपूत अपनी अधिकाधिक विशिष्टताओं में पाये जाते हैं। राजकुमारों, ठिकानेदारों और जागीरदारों के अतिरिक्त, शेखाबती के भूमिया

जैसे कुछ अपेक्षाकृत निम्न राजपूती श्रेणी के लोग भी हैं, जो शताब्दियों से अपनी जमीन पर आसामियों या निम्न जाति के लोगों द्वारा खेती कराते आ रहे हैं।<sup>16</sup>

कुछ लोगों ने यह सुझाया कि हल चलाना और शारीरिक काम से वचना आम तौर पर पवित्रता और प्रदूषण के प्रति धार्मिक रूखों पर आधारित है, और इसलिए मुख्यतः जाति (वर्गों) का प्रश्न है, परन्तु यह अत्यन्त उलझा हुआ विषय है। संध्रान्त, कुलीन और उच्चवर्गीय मुसलमानों में भी, समस्त ग्रामीण भारत में, शारीरिक श्रम के प्रति विवृष्टता की उतनी ही जोरदार भावना है, जितनी कि उच्चवर्गीय हिन्दुओं में। बर्दवान जिले के गाँवों में मेरा सामना मुसलमानों की दो श्रेणियों से हुआ था—अयामदार या जमींदार, और चाशी या किसान; अयामदार श्रेणी के लोग अपनी स्त्रियों को पर्दे में रखते थे और जमीन नहीं जोतते थे। जैसा कि संबंधित है, ये अन्तर उत्तर प्रदेश और पुरानी हैदराबाद रियासत में अधिक स्पष्ट हैं।

फिर श्रीपुरम की ओर वापिस चलने पर हम देखते हैं कि इस गाँव में केवल मिरासदार ब्राह्मण ही नहीं रहते हैं, और हमें इस गाँव की आबादी के अन्य वर्गों की ओर दृष्टिपात करना चाहिये। यहाँ रहने वाली जातियों का सबसे बड़ा समूह गैर-ब्राह्मण कही जाने वाली विस्तृत श्रेणी का है और इस श्रेणी में काश्तकार और मजदूर दोनों हैं। खेती करने वाली जातियों के तीन समुदाय हैं जिनमें बेलाल, कल्ला और पदयाची प्रमुख हैं। विस्तृत अर्थों में, इन्हीं समुदायों के लोग ग्राम के कृषक वर्ग थे, यद्यपि वे मालिक काश्तकार न होकर आसामी थे। इसके अतिरिक्त, इन्हे सख्त और गन्दे कामों में परिया और पल्ला भूमिहीन मजदूरों से मदद मिलती थी।

श्रीपुरम गाँव के ठीक विपरीत, किला उलूर का गाँव है, जो तजौर जिले के एक अलग भाग में बसा है, जिसका वर्णन गिलबर्ट एतियें (Gilbert Etienne) ने किया है।<sup>17</sup> मुझे लगता है कि किला उलूर को व्यापक अर्थों में एक कृषक ग्राम कहा जा सकता है, यद्यपि वहाँ गैर-ब्राह्मण और हरिजनो सहित अनेक प्रकार की भिन्न जातियाँ हैं, और यहाँ सब घर-परिवार, मालिक-काश्तकारों के नहीं हैं। इसकी आधी से भी अधिक आर्थिक दृष्टि से सक्रिय जनसंख्या मालिक-किसानों की है, और साझेदारी कम महत्व रखती है,<sup>18</sup> यद्यपि यहाँ काफी संख्या में भूमिहीन

<sup>16</sup> I am grateful for the information on the *bhomias* to Anand Chakravarti whose study of a *bhomia* village in Jaipur district is to be published soon

<sup>17</sup> Gilbert Etienne, *Studies in Indian Agriculture, The Art of the Possible*, University of California Press, 1968

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 207.

किमान भी रहते हैं। किला उलूर में मिरासदार ब्राह्मण या किसी अन्य प्रकार के वापिकी-भोगियों की धृष्य श्रेणी नहीं रहती है।

श्रीपुरम के वेल्ताल, किला उलूर के कल्ला, रामपुरा के ओक्कालिगा और सारे देश में ऐसे ही अनेक समुदाय, अक्सर "कृषक" या खेती करने वाली जातियों के रूप में वर्णित किये जाते हैं। इस व्यापक विभेदीकरण को सावधानी से जाँचना चाहिए। जबकि तजौर के ब्राह्मण, और जयपुर के राजपूत, मुनिश्चित रूप से अ-कृषक या खेती न करने वाले वर्ग या समुदाय कहे जा सकते हैं, क्योंकि उनके जीवन की परम्परागत शैली खेती के कार्य को वञ्चित रखती है, मध्य तबके की बड़ी जातियाँ इतनी विपरीत हैं कि उनको किसी एक व्यापक श्रेणीकरण में समाहित नहीं किया जा सकता।

जब हम तमिलनाडु के वेल्ताल, पश्चिम बंगाल के सद्गोप या महाराष्ट्र के मराठा जैसी जातियों पर विचार करते हैं, तब हमको इनमें विद्यमान प्रत्येक जाति के आन्तरिक विभेदीकरण और स्तरीकरण को ध्यान में रखना होगा। यदि हमारी रचि कृषि-सामाजिक संरचना में है, तो हमें सूक्ष्म-विश्लेषण अथवा ग्राम-अध्ययनों की सतह पर, इन मामलों में, जातियों या उपजातियों को नहीं, बरन् परिवार या घर-संसार को विश्लेषण और अनुसंधान की इकाई के रूप में लेना होगा। हम, तब यह देखेंगे कि वेल्तालों के कुछ परिवार (या सद्गोपों अथवा मराठों के परिवार) शब्द के वास्तविक अर्थों में किसान नहीं हैं, और अनेक अन्य परिवार स्पष्टतः कृषक हैं और अन्य परिवार वास्तविक उत्पादन की भूमिका के हिसाब से सीमान्त रेखा की स्थिति में ठहरते हैं।

बदवान जिले में शेत-कार्य करने के दौरान मुझे यह अनुभव हुआ कि सद्गोपों के कतिपय परिवार, जिन्हें मैंने तब तक कृषक वर्ग का समझ रखा था, खेती के वास्तविक कार्य में हिस्सा नहीं लेते थे, यद्यपि वे गाँवों में रहते थे और उनके पास मात्र सामान्य विस्तार की जमीन थी। वे अपनी भूमि में या तो सामीदारों या भाड़ों के मजदूरों द्वारा खेती कराते थे। मुझे यह बाद में विदित हुआ कि श्रम-शक्ति में विलग हो जाना, किसी व्यक्तिगत स्वभाव विशेषता का विषय न होकर, परिवार की प्रतिष्ठा और स्थिति की सामाजिक रूप से परिभाषित कल्पना से जुड़ा हुआ है। अब, जब कि अनेक संबंधित परिवार खेती के वास्तविक कार्य से किन्हीं प्रत्यक्ष सामाजिक कारणों से कम-से-कम पिछली दो या तीन पीढ़ियों से अलग हो चुके हैं, वे मेरी दृष्टि में कृषक नहीं रह गये हैं।

यदि हम अपने अन्वेषण को, जाति या उपजाति से हटाकर परिवार या घर-संसार की ओर संयोजित करते हैं, तो निश्चित रूप से हमें सारे भारत-भर के सारी तथाकथित कृषक जातियों में अनेक "रद्द कृषकों" के प्रचलन देखने की कल्पना। इस प्रकार का अन्वेषण या खोज, ऐसे अनेक सीमान्त श्रम-परिवारों के

मामलों को उद्घाटित करेगी, जिनकी स्थिति और पद हमारी दृष्टि में अस्पष्ट है। इनमें सर्वप्रथम वे परिवार होंगे, जिनके सदस्यों ने हाल ही में श्रम शक्ति से अपने आप को वियुक्त कर लिया है। वे अपनी जमीन को या तो साझीदारों को दे देते हैं या उसे भाड़े के मजदूरों से जुतवा लेते हैं और कभी-कभी स्वयं यथायं कृषि कार्य में लगे रहते हैं, और दूसरे तरीकों से कृषक शैली का जीवन मापन करते हैं।

इस प्रकार की अस्पष्टता के पीछे अधिक महत्वपूर्ण उपकरण भारतीय समाज में स्त्रियों की स्थिति से संबंधित है। जैसा ऊपर कहा जा चुका है, वास्तविक अर्थों में एक "कृषक घर-परिवार" वह है, जहाँ परिवार के सभी सक्रिय स्त्री-पुरुष सदस्य खेतों में काम करते हैं। हम उन परिवारों को किस दृष्टि से देखेंगे, जिसमें पुरुष तो खेतों में काम करते हैं, परन्तु स्त्रियाँ परम्पराओं से ऐसे कामों से वर्जित की जाती हैं? ऐसे परिवारों को कृषक परिवारों के रूप में देखा जाना चाहिए अथवा नहीं? यह प्रश्न, कृषि के उन तरीकों में विशेष महत्व प्राप्त कर लेता है, जैसे भीगे धान की खेती, जो स्पष्ट रूप से लिंग के आधार पर किये गये परिष्कृत श्रम-विभाजन पर निर्भर रहती है, और जहाँ स्त्रियों के सहयोग के बिना काम पूरा नहीं हो सकता। सर डेन्जिस इबेटसन (Sir D. Ibbetson) की टिप्पणी कि "जाट अपने आप को उतनी ही बार ज़मींदार या 'भूमि का मालिक' कहता है जितनी बार वह अपने आप, उसकी स्त्री, तथा उनके बच्चे उसके साथ खेत में काम करते हैं,"<sup>19</sup> समस्त जाट कृषक समुदाय के लिए कहीं तक सही बैठती है नहीं कहा जा सकता। परन्तु यह उन समस्त परिवारों के लिए ठीक नहीं है, जो कि कृषक जाति के कहे जाते हैं।

हमारे पास, ग्रामीण भारत के विभिन्न स्तरों में स्त्रियों द्वारा घर के बाहर किये जाने वाले काम की अत्यन्त अल्प सुनिश्चित सूचना है। जिस हद तक हम कृषि क्षेत्र के काम के संगठन के विषय में योजनाबद्ध रूप से चर्चा करते हैं, वह हम पूर्णतः पुरुषों के दृष्टिकोण से करते हैं। यह विशेषतः दुर्भाग्यपूर्ण है, क्योंकि भारत में स्त्रियाँ क्या करें और क्या न करें यह अक्सर परिवार के दर्जे और स्तर का इस की तुलना में अधिक सचेदनशील संकेतक है कि पुरुषों में क्या प्रचलित और क्या अनुज्ञप्त है। यह मानना तर्कसंगत लगता है कि खेती नहीं करने वाले भू-स्वामियों का परिवार, सामाजिक सीढ़ी में एक कदम नीचे उतर जाता है, जब उसके पुरुष

<sup>19</sup> Cited in *Panjab Castes, Being a reprint of the chapter on 'The Races, Castes and Tribes of the People' in the Report on the Census of the Punjab published in 1883 by the late Sir Denzil Ibbetson, K.C.S.I., Languages Department, Panjab, 1970, p. 103.*

सदस्य खेतों में काम करने चले जाते हैं, परन्तु वह परिवार तब अनेक सीड़ियाँ नीचे उतर जाता है, जब उसकी स्त्रियाँ खेतों में काम करने चली जाती हैं, और यदि यह हिन्दुओं के लिए सही है, तो मुसलमानों के लिए और भी सही है।

पद या स्तर की गतिशीलता की प्रक्रिया को, जिसे थोनिबास “संस्कृतिकरण” कहते हैं, इसी दृष्टि से देखा जाना चाहिए। जब “ठेठ” कृषको का परिवार, जिसने अपनी आर्थिक स्थिति सुधार ली है, अपने सामाजिक दर्जे में ऊँचा उठना चाहता है, या उसे ऊँचा करना चाहता है, तो वह परिवार पहले अपनी स्त्री सदस्याओं को खेतों के काम से अलग करता है, और तदुपरांत पुरुषों को। इस प्रक्रिया में हमें अनेक कदमों का सिलसिला देखने को मिल सकता है। स्त्रियों को पहले अन्य लोगों की खेती की मजदूरी के काम से पृथक् कर दिया जाता है। इसके उपरांत उन्हें (स्त्रियों) परिवार की खेती के काम से अलग हटाया जाता है। अन्त में, पुरुष या तो अपने आपको खेती के काम से हटा लेते हैं, या कृषक के काम को निरीक्षक के काम में बदल देते हैं।

भारतीय कृषि-क्षेत्र में स्त्रियों की भूमिका विशेष रूप से ध्यान देने योग्य है, क्योंकि इस मामले में भारत, दूसरे बड़े कृषि-समुदाय चीन से आमूल रूप में भिन्न है। मैं यहाँ साम्यवादी क्रान्ति के, जिसने कि प्रत्यक्षतः पुरुषों और स्त्रियों के संबंधों में जबरदस्त परिवर्तन ला दिये हैं, बाद के चीन का जिक्र नहीं कर रहा हूँ, परन्तु साम्यवादी क्रान्ति के पूर्व के चीन में व्याप्त स्थिति की बात कर रहा हूँ। परम्परागत चीन की कृषि-जमातो के विषय में हमारी सामग्री ज़रूर ही अत्यन्त सीमित है, और इस विषय में हमारा निरीक्षण सावधानी से किया जाना चाहिए और उसे कामचलाऊ या अस्थायी रहना चाहिए। परन्तु जो कुछ भी प्रमाण हमारे पास हैं उनसे यही पता चलता है कि भारत की तुलना में, चीन में, स्त्रियों ने परिवार के फार्म में, स्तरीकरण की व्यवस्था के कहीं अधिक व्यापक क्षेत्रों में विशेष अधिक सक्रिय भूमिका निभायी है।

चीनी मानवशास्त्रियों द्वारा किये गये कुछ ग्रामीण-अध्ययनों से हमें ज्ञात होता है कि वहाँ स्त्री और पुरुष दोनों सक्रिय रूप से “फार्म” (खेतों) में काम करते हैं। ऐसा नहीं है कि ये समुदाय सर्वथा अ-स्तरीकृत हैं, परन्तु गाँव में जैसा भी स्तरीकरण है, वह उन परिवारों के जिनके सदस्य दूसरों के लिए और स्वयं अपने लिए काम करते हैं, और उन परिवारों के मध्य, जिनके लिए अन्य लोग काम करते हैं, एक सरचनात्मक दरार या खाई का रूप धारण नहीं करता है। वास्तव में, अच्छे खाते-पीते परिवारों के सदस्य भी मजदूरी के लिए, उनके लिए काम कर सकते हैं, जो कि स्वयं उनकी तुलना में उतने समृद्ध नहीं हैं; ये ही कृषको के उचित परिवार हैं।

इसका यह आशय नहीं है कि वहाँ (चीन में) लोग आर्थिक रूप से समृद्ध हो जाने के उपरान्त कृषि-कार्य से अलग नहीं होते। परन्तु जो कुछ भी हमें फी (Fei) बतलाते हैं, वह यही है कि चीन में ऐसे मामलों में पहले पुरुष खेती के काम से अलग होते हैं, और स्त्रियों को खेती का काम करने दिया जाता है। पूर्वोक्त यह कथन कि भू-स्वामियों में अपने फार्म या जमीन में काम न करने की प्रवृत्ति है, इस तथ्य द्वारा खण्डित हो सकता है कि समस्त परिवारों की, यहाँ तक कि बड़े विस्तार वाले फार्मों वाले परिवारों की भी, स्त्रियाँ निरपवाद रूप से कृषि-कार्य करती हैं। फसल काटने के समय, उन स्त्रियों को छोड़ कर, जो श्रमिकों के लिए खाना पकाने में व्यस्त रहती हैं, गाँव में प्रायः प्रत्येक स्त्री खेतों में परिश्रम करते देखी जा सकती है, जबकि, छोटी लड़कियाँ, जो काम करने में नितांत असमर्थ हैं, घर में बच्चों की सम्भालती हैं।<sup>20</sup>

फी (Fei) एक विशेष ज़मींदार का वर्णन करते हैं, जो आराम की जिदगी बसर करता था, परन्तु "उसकी सुदरी युवती लड़की, व्यस्त फसल के मौसम में किसी भी दिन या तो अपने पिता के फार्म में या किसी अन्य के खेत में काम करती देखी जा सकती थी।"<sup>21</sup> ये निरीक्षण भारतीय समाज के विद्यार्थी को इतने चौकाने वाले लग सकते हैं कि वह उनकी सच्चाई पर शंका कर सकता है, यदि ये फी शाओ-तुंग के अधिकारपूर्ण कथन से समर्थित नहीं होते।

यह स्पष्ट है कि फी एक विशेष गाँव की कोई इत्तफाकिया बात नहीं बतला रहे हैं, क्योंकि उनकी जो परिकल्पना है, वह कृषि-कार्य में स्त्री और पुरुषों के असमान योगदान के विषय में बतलाती है। "फार्म श्रम के विषय में चर्चा करते हुए, किसी पिछले अध्याय में हमने इस तथ्य पर जोर दिया था कि बहुत घनाद्वय घरों में भी, स्त्रियाँ और लड़कियाँ फार्मों या खेतों में काम करती हैं। यद्यपि यह न्यायोचित मालूम नहीं पड़ता कि स्त्रियाँ, अपने बंधे पाँवों से मिट्टी में परिश्रम करती रहें और पुरुष अपना समय आराम करने में बितायें, फिर भी परिवार की संपत्ति-विषयक संरचना का परीक्षण इसे स्पष्ट करता है कि घर-परिवार की अर्थ-व्यवस्था में एक संतुलन और पारस्परिकता है।"<sup>22</sup>

संक्षेप में दलील यह है कि चूँकि पुरुष (स्त्रियाँ नहीं) भूमि के स्वामी होते हैं, वे ही स्वभावतः अपनी सुविधा के लिए इस बात का फैसला करते हैं कि किसे मेहनत और श्रम से अवकाश मिले।

फी का सिद्धान्त अत्यन्त सतोषजनक नहीं है। भारत में भी भूमि पर पुरुषों का ही अधिकार होता है, और अनुमानतः वे ही इस बात का निर्णय लेते हैं कि

परिवार के कौन-मे सदस्यों को कृषि-श्रम से और किस क्रम से छुट्टी मिलनी चाहिए परन्तु इस देश में, स्त्रियाँ पहले और बाद में पुरुष काम से पृथक् किये जाते हैं, और समृद्ध और उच्च-प्रतिष्ठित परिवारों में, स्त्रियों के मजदूरी के लिए अन्य लोगों की भूमि पर काम पर जाने का प्रश्न ही नहीं उठता।

वास्तव में, कृषि-क्षेत्र में सब कुछ मिलाकर स्त्रियों की भूमिका और कृषक-परिवार में श्रम-विभाजन, सम्पत्ति के अधिकार की संरचना से प्रभावित नहीं होता, परन्तु पद-प्रतिष्ठा, इज्जत और पवित्रता की बहुविध परिकल्पनाओं से नियन्त्रित होता है। ये परिकल्पनाएँ सांस्कृतिक रूप से सुनिश्चित हैं, जिसका अर्थ है कि ये अपने क्षेत्र और महत्व में एक समाज से दूसरे समाज में बदलती रहती हैं, और एक ही समाज में एक स्तर से दूसरे स्तर में। यदि हमें कृषक घर-परिवारों या कृषक-समुदायों का अधिक सार्थक अर्थों में अध्ययन करना है, तो हमें इन विश्वासों, मूल्यों, भावनाओं पर अधिक ध्यान देना होगा, विशेषतः जब हम एक समाज की तुलना दूसरे समाज से करते हैं।

हिन्दू समाज में स्त्रियों की पवित्रता अपने आप में चर्चा का अलग विषय है, और हम पर, विवाह, नियम और प्रथाओं<sup>23</sup> के संदर्भ में, विस्तार से चर्चा की जा चुकी है। इस पर समाजशास्त्रियों ने अभी तक योजनाबद्ध रूप से, अतिरिक्त घरेलू काम के, विशेषतः उस प्रकार के काम के जिसमें स्त्री और पुरुष दोनों को काम करना पड़ता है, संदर्भ में चर्चा नहीं की है। यह आम तौर पर ज्ञात है कि पवित्रता और प्रदूषण की धारणाएँ विशेष जाति के सदस्यों को जमीन जोतने से वंचित कर देती हैं, जबकि अन्य लोगों को जमीन में काम करने की इजाजत देती हैं। यदि हम इस बात को याद रखें कि पवित्रता और प्रदूषण की धारणाएँ स्त्रियों और पुरुषों पर भिन्न-भिन्न रूप से लागू होती हैं, तब हम घरेलू अर्थ-व्यवस्था का अपेक्षाकृत अधिक विभेदीकृत चित्र पाते हैं।

यदि धार्मिक पवित्रता की धारणा हिन्दू धर्म के लिए सुनिश्चित है, तो सामाजिक प्रतिष्ठा की धारणा अधिक सामान्य है, और हिन्दू और मुसलमान दोनों पर लागू होती है, यद्यपि संभवतः भिन्न-भिन्न ढंग से। पर्दे की प्रथा, भारत में, मुसलमानों में, शताब्दियों से प्रतिष्ठा का प्रमाणक रही है, और अभिजातवर्गीय गरीब मुसलमानों के लिए परिवार के आर्थिक साधनों पर जबर्दस्त भार डालती रही है—और अब भी डाल रही है। हिन्दुओं में, राजपूती ढंग से रहने वालों को ऐसी ही धारणाएँ प्रभावित करती हैं, और यह सर्वविदित है कि समस्त हिन्दी

<sup>23</sup> Nur Yalman, 'On the Purity of Women in the Castes of Ceylon and Malabar', *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 93, Part I, 1963, pp. 25-8.



भाया भायी क्षेत्र में राजपूती शान का दावा करने वाले परिवारों का होना सामान्य बात है।

हम उस आसान परिकल्पना से, कि वे सब स्त्री और पुरुष जो गाँवों में रहते हैं, किसान कहे जाने चाहिए, बहुत दूर आ चुके हैं। भारतीय गाँव की जनसंख्या अक्सर जबदस्त रूप से स्तरीकृत है और इनमें से अनेक स्तर कृषकों से प्रत्येक अर्थ में स्पष्टतः भिन्न हैं। यद्यपि हमें, जाति का विचार करने से, इस स्तरीकरण के क्रम की विस्तृत जानकारी प्राप्त हो जाती है फिर भी वह पर्याप्त नहीं है। विशेषतः श्रेणीबद्ध समाज के मध्य में स्थित समूहों की तुलनात्मक रूप से सुस्पष्ट और एकदम सही तस्वीर प्राप्त करने के लिए, हमें परिवार को इकाई के रूप में लेना होगा और विशेषकर घरेलू क्षेत्र में और उसके बाहर स्त्री और पुरुषों के मध्य श्रम-विभाजन का परीक्षण करना होगा।

भारत में भिन्न-भिन्न प्रकार के गाँव हैं। कुछ तो साफ तौर पर कृषक ग्राम हैं, जबकि अन्य गाँवों में गैर-कृषक, कृषकों के साथ सह-अस्तित्व में रहते हैं, और कभी-कभी उनसे संख्या के हिसाब से न सही, सामाजिक, आर्थिक और राजनैतिक प्रभाव के हिसाब से अधिक प्रभावशाली हो सकते हैं। यह संभव है कि भिन्न क्षेत्रों में, भिन्न प्रकार के ग्राम आधिपत्यपूर्ण होते हैं, यद्यपि प्रत्येक बड़े क्षेत्र में अनेक प्रकार के गाँव होंगे।

समापन में, जिस पर मैं जोर देना चाहूँगा—वह “कृषक वर्ग” और “कुलीनता” का सह-अस्तित्व है, जो अनेक भारतीय गाँवों की सामान्य विशेषता है और कुछ गाँवों की निजी विशिष्टता। यह यूरोपीय ग्राम्य परिकल्पना और यूरोपियन वास्तविकता से पृथक् है। परन्तु, इस प्रश्न पर अधिक विश्वास से कह सकने के लिए, हमें तथ्यों के अधिक पूर्ण अनुसंधान की जरूरत होगी। यह मेरा विश्वास है कि “कृषक समाज” की अस्पष्ट और सदिग्ध परिकल्पना, जो समाजशास्त्रियों और समाज-मानवशास्त्रियों में प्रचलित है, इस प्रकार के अनुसंधान के मार्ग में एक अवरोध है।

सबसे दिलचस्प तुलना भारत और यूरोप के बीच न होकर, भारत और चीन के मध्य होगी। हमने देख लिया है कि इन दो बड़े एशियाई देशों के मध्य उनके परम्परागत उत्पादकीय संगठनों में कुछ पार्यव्य है। यदि हम फी (Fei) के “ग्रामाणिक” विवरणों और अपने “परीक्षणों” का आधार लेते हैं, तो हम देखते हैं कि इन दो देशों में फार्म में स्त्री के प्रति रूखों में स्पष्ट अन्तर है। इसके साथ ही, चीनी मानवशास्त्रियों द्वारा अध्ययन किये गये सभी गाँव या तो कृषक समुदाय के हैं या उनसे नजदीकी मेल खाते हैं, जबकि यह अन्तर अंशतः ग्रामों के दो सैटों को छाँटने के लिए प्रयुक्त मापदण्डों के कारण संभव हुआ हो।

चीन में कृषक समाज का “बाहरी” आधिपत्य, फी (Fei) द्वारा किये गये महत्व-

पूर्ण निरीक्षणों से सम्बन्धित हो सकता है। चीन में कृषक वर्ग और कुलीनता की चर्चा करते हुए फी यह दावा करते हैं कि इन देशों में न केवल सामाजिक वस्त्र पारिस्थिकीय पार्थक्य भी है। वे कहते हैं कि "कृषक समुदाय और कुलीन वर्ग का वैपम्य उनकी पारिस्थितिकीय अवस्थाओं को दिखाकर भी प्रदर्शित किया जा सकता है।"<sup>24</sup> कृषकों के लिए गाँव के अन्दर रहते हुए अपनी आर्थिक स्थिति को सुधारना संभव नहीं है। इसलिए यह जरूरी है कि घनाढ्य वर्ग गाँव से दूर रहे। वह स्थान जहाँ वे (घनाढ्य) अपनी सत्ता और सम्पत्ति को बनाये रखते हैं, शहर है।<sup>25</sup> जब कि भारत में, नगर सभ्यता के महत्वपूर्ण केन्द्र रहे हैं, फिर भी गाँवों के अन्दर भी, समृद्ध व्यक्ति के लिए, अपनी सत्ता और समृद्धि को बनाये रखने के अनेक अवसर हैं।

<sup>24</sup> Fei Hsiao-Tung, 'Peasantry and Gentry in China, An Interpretation of Chinese Social Structure and its Changes' in Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset (eds.), *Class, Status and Power, A Reader in Social Stratification*, Routledge and Kegan Paul, 1954, p. 637.

<sup>25</sup> Ibid.

## जनजाति और कृषक वर्ग

कृषक वर्ग के अध्ययन में विद्याध्ययन की अनेक धाराओं का योगदान है । कृषक वर्ग के सामाजिक संगठन और उसके संस्कार के बारे में इतिहासकारों, अर्थ-शास्त्रियों और सामाजिक नृशास्त्रियों ने कई तरह से हमारे ज्ञान को समृद्ध किया है । इन विभिन्न धाराओं का अध्ययन करने वाले विद्वानों द्वारा कृषक वर्ग के चरित्र-चित्रण में कुछ अन्तर देखे जा सकते हैं । इसके लिए अंशतः, कम-से-कम सतही तौर पर, वह प्रयोगसिद्ध सामग्री उत्तरदायी है जिसे इन्होंने काम में लिया है । पर अपने-अपने विषय-विशेष से जिन सैद्धान्तिक प्रश्नों और अवधारणा-योजनाओं को वे साथ लाये हैं उनका अन्तर भी इसके लिए कम उत्तरदायी नहीं ।

इस अध्याय में कृषक वर्ग के अध्ययन में मुख्यतः नृत्वशास्त्र की धारा के योगदान का परीक्षण किया जाएगा । इस योगदान की प्रमुख विशेषता कृषक वर्ग के विश्लेषण के लिए प्रयोगसिद्ध सामग्री की समृद्धि है । यह प्रयोगसिद्ध सामग्री न केवल समृद्ध थी बल्कि विल्कुल नयी किस्म की भी थी । पहली बार ऐसा हुआ कि कृषक वर्ग का पहली बार अध्ययन कर रहे अध्येता ऐसा उन्हीं के बीच रहकर कर रहे थे—विस्तार से और विधिवत् कृषक जीवन के विविध पक्षों का परीक्षण वैसे ही करते हुए जैसे वे किये जाते हैं ।

तथापि हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि कृषक वर्ग का अध्ययन करने के पहले नृशास्त्री जनजातियों के अध्ययन में विशेषज्ञता प्राप्त कर चुके थे । सिद्धान्तों, अवधारणाओं और पद्धतियों का उनका भंडार आदिम, प्राक्-साक्षर और जनजातीय समुदायों के उनके अध्ययन के दौरान गढ़ा गया था और स्वाभाविक ही था कि

इनका प्रभाव कुछ सीमा तक न केवल कृषक वर्ग संबंधी उनकी गवेषणाओं बल्कि उनके निरूपण (चरित्र-चित्रण) पर भी पड़ेगा। अतः यह समझने के लिए कि नृशास्त्रियों ने कृषक वर्ग को किस नजरिये से देखा, हमारे लिए इस बात को कुछ-कुछ जानना जरूरी है कि इससे पहले इन्होंने जनजातियों को कैसे देखना शुरू किया था।

इस पेशे से बाहर के लोगों ने आरम्भ में जटिल समाजों में ग्रामीण समुदायों के नृशास्त्रीय अध्ययन को यदि संदेह की नहीं तो गलतफहमी की दृष्टि से देखा था। मुझे एक प्रतिष्ठित जापानी विद्वान् ने बतलाया कि सुये मुरा<sup>1</sup> पर एम्ब्री के अध्ययन की कमजोरी यह है कि इसमें जापानी ग्राम को एक आदिम जनजातीय समुदाय के रूप में दर्शाया गया है। इस तरह की आलोचना का मुख्य आधार यह है कि जापानी ग्राम (या भारतीय ग्राम) की आंतरिक संरचना की जटिलता का जो स्तर होता है वह उससे बिल्कुल भिन्न है जिसके दर्शन हमें जनजातीय समुदाय में होते हैं।

यह नहीं कि नृशास्त्रियों को जटिल संरचनात्मक समस्या से निबटने का अभ्यास नहीं, बल्कि वास्तविकता यह है कि जनजाति सबधी अपने काम ने उन्हें जटिलता के कुछ प्रकारों ही को, सब नहीं, ढूँढ निकालने में दीक्षित किया है। और भी स्पष्ट शब्दों में, नृशास्त्री सगोत्रीय और वंशगत संरचनाओं को खोज निकालने में विशेष निपुण थे पर कुल मिलाकर वर्ग और सामाजिक स्तरीकरण से निबटने में अपटु। इसी कारण, कम-से-कम अपने प्रारम्भिक ग्रामीण अध्ययनों में उन्होंने संरचनात्मक विषमताओं की या तो उपेक्षा की या इन पर कम ध्यान दिया। परिणामस्वरूप बहुत भिन्न किस्म के (सभी) गाँव कृषकों के समुदायों के रूप में देखे जाने लगे। इससे पैदा होने वाली अस्पष्टता को कृषक-वर्ग-संबंधी नृशास्त्रीय लेखन में देखा जा सकता है। उदाहरणतः हमें बताया जाता है कि वर्ग और वर्ग के आधार पर आंतरिक विभाजन के मामले में कृषक ग्राम विषमांग हैं।<sup>2</sup> ऐसी सभावना कम है कि खेतिहर किसानों को एक वर्ग या स्तर के रूप में देखने का आदी कोई इतिहासकार या अर्थशास्त्री इस शैली का प्रयोग करेगा। क्योंकि यदि कृषकों को एक वर्ग-विशेष के रूप में लिया या देखा जाय तब "कृषक वर्ग" का उपयोग एवम् ऐसे समुदाय के लिए नहीं किया जा सकता जो स्वयं आंतरिक रूप में विभिन्न वर्गों में विभक्त है।

पर यह निबटने का एक ही पहलू है। यदि नृशास्त्रियों के कृषक वर्ग की दृष्टि

<sup>1</sup> John F. Embree, *A Japanese Village: Suze Mura*, Routledge and Kegan Paul, 1946

<sup>2</sup> Surajit Sinha, 'Tribe-Caste and Tribe-Peasant Continuum in Central India', *Man in India*, Vol. 45, No. 1, 1965, p. 62.

के नजरिए में जनजातीय श्रेणियाँ अन्तर्निहित हैं तो वे स्वयं “जनजाति” और “कृषक वर्ग” का अन्तर प्रकटतः स्पष्ट करने के लिए असाधारण रूप से व्यग्र रहे हैं। इससे आगे यह भी कहा जा सकता है कि यदि कृषक वर्ग के नृशास्त्रीय चित्रण की कोई विशेषता है तो यही कि नृशास्त्री इन दो समाजशास्त्रीय प्रारूपों का परस्पर भेद दर्शाते हैं। इसके विपरीत अर्थशास्त्री या इतिहासकार “जनजाति” या “कृषक वर्ग” को परस्पर वञ्चित श्रेणियों के रूप में नहीं देखते।

यदि कोई व्यक्ति कृषक वर्ग का अध्ययन आर्थिक इतिहासकार के रूप में करना चाहे तो उसे उनका चित्रण जनजाति के लोगो से उनका भेद दिखाने में नही बल्कि एक जटिल समाज में अन्य वर्गों एवं स्तरों से उनका अन्तर दर्शाते हुए करना होगा। ऐसा नहीं कि सामाजिक नृशास्त्रियों ने कृषक वर्ग और अन्य सामाजिक स्तरों के बीच संबंध की पूरी तरह उपेक्षा की है। उदाहरणतः रैडफील्ड ने जटिल समाज की संरचना में कृषक वर्ग और भद्रलोक के अंतर का महत्व समझा है पर जिसे वह कृषक समाज कहते हैं उसकी विशेषताओं का चित्रण करते वक्त उन्होंने जनजातीय समाज से इसके भेद पर कहीं ज्यादा बल दिया है।<sup>3</sup>

स्पष्टतः जनजाति के लोगो और खेतिहरों, तथा खेतिहरों और भद्रलोक के बीच भेद दिखाने में अंतर है। पहले उदाहरण में कुछ ऐसा है कि हम समाज के दो भिन्न प्रकारों में भेद दर्शा रहे हैं और दूसरी जगह एक ही समाज के भीतर के दो स्तरों का भेद दर्शाते हैं। यह दर्शाया जा सकता है कि अनेक नृशास्त्री जनजाति और कृषक वर्ग की जर्चायें करते हैं जैसे ये दो भिन्न समाज हों। इससे भारतीय जैसे समाजों का अध्ययन करने में समस्याएँ पैदा होती हैं जहाँ जनजातियाँ, कृषक वर्ग और भद्रलोक एक ही समाज के तत्वों का संकलन हैं।

यह बात स्वीकार करनी ही पड़ेगी कि रैडफील्ड तथा उनके सहयोगियों द्वारा अपनायी गयी योजना बुनियादी तौर से असंतोषजनक है जो भारतीय समाज को तीन क्षेत्रों—जनजातीय, कृषक वर्गीय और नागर—में विभाजित करती है।<sup>4</sup> परियोजना के तीनों क्षेत्र तार्किक दृष्टि में परस्पर भिन्न हैं। जाहिर है कि ऐसी वैकल्पिक योजना रखी जा सकती है जिसका विभाजन जनजाति, कृषक वर्ग और भद्रलोक हो। इस निष्कर्ष तक पहुँचा जा सकता है कि भारत में जनजाति और कृषक वर्ग के बीच का अन्तर इन दोनों में से किसी एक और भद्रलोक के बीच के अन्तर से कहीं कम है।

<sup>3</sup> Robert Redfield, *Peasant Society and Culture*, University of Chicago Press, 1956.

<sup>4</sup> This scheme was adopted at a seminar organized in Chicago by Robert Redfield, Milton Singer and Surajit Sinha under the auspices of the Ford Foundation in 1956.

निश्चय ही दो तरह के सामाजिक संगठनों का नामकरण "जनजातीय" और "कृषकवर्गीय" करना और इस आधार पर उनमें भेद दर्शाना किसी एक का चित्रण संभव है। पर अब तक नृशास्त्रियों के तमाम प्रयत्नों के बावजूद जनजातीय समाज को संतोषप्रद ढंग में परिभाषित करने का कोई तरीका नहीं है। भारतीय संदर्भ में इसका कुल जमा अर्थ है कि नृशास्त्रियों ने एक अस्पष्ट घुघले समाजशास्त्रीय प्रारूप को तुलना उतने ही अस्पष्ट घुघले दूसरे समाजशास्त्रीय प्रारूप में करके उसका चित्रण करने का प्रयत्न किया है। इससे पहले नृशास्त्रियों ने जनजातीय समाज को परिभाषित करने की ओर यथेष्ट ध्यान नहीं दिया था। यह बात अतकहे मान ली गयी थी कि आस्ट्रेलिया, मेलीनेसिया और अफ्रीका में जिन समाजों का अध्ययन वे कर रहे थे वे जनजातीय थे। कुछ अस्पष्ट-सी मान्यता यह थी कि जनजाति एक क्रमोच्च समरूप (homogeneous) समाज है जिसमें एक सरकार होती है, एक बोली और एक संस्कृति। ईवान्स-प्रिचर्ड<sup>5</sup> के समय से नृशास्त्री जनजाति की संरचनात्मक परिभाषा—विशेषकर खण्डीय समाजों के संदर्भ में—ढूँढ़ने का प्रयत्न करते रहे हैं।

तथापि, जैसा आई० एम० ल्युइस ने इंगित किया है, यह बताना एक बात है कि विभिन्न जनजातियों के बीच सीमा रेखाएँ खींची जानी चाहिए और ऐसे जनजातीय समाजों की विशेषताओं को स्पष्ट करना बिल्कुल अलग बात है। स्वयं ल्युइस इस काम के लिए "पैमाने" की कसौटी प्रस्तावित करते हैं जिसका नृशास्त्र से परिचय कराने का श्रेय गाडफ्रे और मोनिका विल्सन<sup>6</sup> को है।

"आदर्श रूप में जनजातीय समाजों का पैमाना छोटा होता है। इनके सामाजिक, कानूनी और राजनीतिक संबंध भू-क्षेत्रीय और कालीय दृष्टि से सीमित होते हैं और इनके नैतिकता, धर्म और विश्वदर्शन के आयाम भी तदनुसार ही होते हैं।"<sup>7</sup> इस पर दो टिप्पणियाँ की जा सकती हैं। पहली तो यह कि अनेक प्रमुख भारतीय जनजातियाँ काफी बड़ी हैं—जैसे सयाल, गोंड, भील आदि जिनमें प्रत्येक में दस लाख से ऊपर जन हैं और इनका बिखराव विस्तृत भूभाग में है। दूसरी यह कि यदि हम जनजाति की नहीं "जनजातीय समाज" की चर्चा कर रहे हैं तो यह दर्शाया जा सकता है कि संसार के अनेक भागों में ऐसे खेतिहर समाज हैं जिनका पैमाना छोटा है।

जनजातीय समाज का अपेक्षाकृत अधिक रोचक चित्रण वह है जिसे

<sup>5</sup> E. M. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Clarendon Press, 1940.

<sup>6</sup> Godfrey and Monica Wilson, *The Analysis of Social Change*, Cambridge University Press, 1945.

<sup>7</sup> I. M. Lewis, "Tribal Society" in David L. Sils (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The Macmillan Company and the Free Press, 1968, Vol. 16, p. 147.

साहलिनस<sup>9</sup> प्रस्तुत करते हैं और जिसे दुर्खोम तथा मॉस<sup>9</sup> जैसे विद्वानों के लेखन में खोजा जा सकता है। साहलिन ने तर्क दिया है कि “जनजातीय समाज” शब्दावली को इन खण्डीय व्यवस्थाओं तक सीमित रखा जाना चाहिए। खण्डीय व्यवस्थाएँ न केवल पैमाने में छोटी होती हैं पर संरचना की दृष्टि से एक विशेष प्रारूप का प्रतिनिधित्व करती हैं जो उन अपेक्षाकृत अधिक जटिल सामाजिक व्यवस्थाओं से भिन्न हैं जिनमें खेतिहरों और भद्रलोक का सहअस्तित्व होता है। यदि हम जनजाति को इस अर्थ में परिभाषित करते हैं तो हम पायेंगे कि संपात, ओरीबो तथा मुंड जनजातियों के अनुरूप नहीं बल्कि उनके अधिक अनुरूप हैं जिनका वर्णन खेतिहरो के रूप में किया जाता है।

इस प्रकार जनजातीय समाज को परिभाषित करने का कोई मार्ग नहीं। परिभाषाएँ या तो बहुत व्यापक और ढीली-डाली हो सकती हैं या बहुत सँकरी और सीमित। पहली अवस्था में वे न केवल जनजातियों पर लागू होगी पर कई प्रकार से खेतिहरों पर भी। और बाद की दशा में वे कई ऐसे समाजों का वर्णन करेंगी जिन्हें पारंपरिक रूप से जनजातीय समझा जाता है। निश्चय ही यह तर्क दिया जाएगा कि खण्डीय व्यवस्था के रूप में जनजाति की परिभाषा भारत जैसे देश में व्यावहारिक-उपयोगी नहीं हो सकती जहाँ खण्डीय समाजों को आसानी से पहचाना नहीं जा सकता। बेली शायद भारतीय क्षेत्र में कार्यरत अकेले नृशास्त्री हैं जिन्होंने जनजातियों का चरित्र-चित्रण खड़ीय सिद्धांतों के अनुसार किया है। पर जिस भेद में उनकी रुचि है वह “जनजाति” और “खेतिहर” के बीच नहीं बल्कि “जनजाति” और “वर्ण” के बीच है।<sup>10</sup>

बेली के विपरीत, अधिकांश भारतीय नृशास्त्रियों ने जनजातीय समाज को वैसे परिभाषित करने की समस्या पर गंभीरता से नहीं सोचा है जो भारतीय परिवेश में सगत हो। बल्कि ऐसा जानपड़ता है कि वे निरंतर पाठ्य-पुस्तकों में दो जनजाति की परिभाषाओं और भारतीय समाज में व्याप्त जनजातीय-नैर-जनजातीय के प्रचलित वर्गीकरण के बीच झूलते रहते हैं। भले ही हम एकबारगी यह तय करने में समर्थ न हों कि “जनजातीय समाज” से हमारा अभिप्राय क्या है या भारतीय संदर्भ में इन शब्दों का प्रयोग कैसे किया जाय तब भी भारतीय संदर्भ में इनके प्रयोग का अध्ययन उपयोगी होगा।

भारतीय समाज के कुछ विशेष समूहों को जनजातीय रूप में वर्गीकृत करने की परंपरा 19वीं सदी में विशेषकर ब्रिटिश शासकों द्वारा प्रारंभ की गयी। 1930 से

<sup>9</sup> Marshall E. Sahlins, *Tribesmen*, Prentice-Hall, 1968.

<sup>9</sup> See Marcel, *Oeuvres*, Vol. III, Les Editions de Minuit, 1969, pp. 580 ff.

<sup>10</sup> F. G. Bailey, “Tribe” and “Caste” in India, *Contributions to Indian Sociology*, No. V, 1961, pp 7-19.

भारतीय जनजातियों की सूचियाँ तैयार की जाने लगीं ताकि उन्हें राजनीतिक और प्रशासनिक रिमायें दी जा सकें। भारत के संविधान के साथ सलग्न अनुसूचित जातियों की सूची का मूल यही है। इस बात पर आवश्यकता से अधिक जोर नहीं दिया जा सकता कि यह सूची प्रशासनिक परिस्थितियों की जरूरतों को अधिक प्रतिबिम्बित करती है, तात्त्विक अनुशासन या शास्त्रीय जरूरतों को उतना नहीं। परिणामस्वरूप एक ही समूह को एक राज्य में जनजातीय माना जा सकता है पर दूसरे राज्य में नहीं। यह आश्चर्य की बात नहीं कि सरकार के पास व्यावहारिक मार्गदर्शक नीति के हित में ऐसी सूची है। आश्चर्य की बात तो यह है कि स्वतंत्रता के बाद नृशास्त्रियों ने इस सूची को उसकी तर्कसंगति की परीक्षा या समीक्षा बिना ही कमोबेश स्वीकार कर लिया है।

भारत में ब्रिटिश औपनिवेशिक प्रशासन को एक उल्लेखनीय विशेषता थी— हर दस वर्षों के बाद जनगणना कराना। इसमें न केवल जनगणना बल्कि जन-संख्या का विभिन्न वर्गों में वर्गीकरण भी शामिल था। उत्तरोत्तर जनगणना अभियानों की परिणति जनसंख्या को जनजाति, वर्ण, संप्रदाय और व्यवसाय के आधार पर विभाजित करने वाली एक जटिल व्यवस्था में हो गई। जनगणना अभियान के आरंभिक दौर के अनेक अधिकारी मानवजाति-विज्ञान में गहरी रुचि रखने वाले व्यक्ति थे और निश्चय ही इसका योगदान उनके बनाए वर्गीकरण के उपकरणों को जटिल बनाने में रहा।<sup>11</sup>

चूंकि जनजातियों की हमारी वर्तमान सूची इन जनगणना अधिकारियों के कृतित्व से ही उपजी है अतः यह कहना उचित ही होगा कि उनका कोई खास सरोकार “जनजाति” और “खेतिहर” के अंतर से न था। पहले-पहल उन्होंने “जनजाति” शब्द का प्रयोग जरा ढीले-ढाले ढंग से किया, अक्सर इसका प्रयोग जाटों और अहीरों जैसे समूहों का वर्णन करने के लिए किया जाता था। पर जे० एच० हटन की देखरेख में होने वाली 1931 की जनगणना तक “जनजाति” और “वर्ण” अपेक्षाकृत महत्वपूर्ण मुद्दे बन चुके थे। जनजातियाँ उत्तरोत्तर पर्यावरणीय नहीं धार्मिक संदर्भ में देखी जाने लगी थीं। यदि किसी समूह के धार्मिक विश्वासों और आचरण को स्पष्टतः “हिन्दू” दर्शाया जा सकता था तो वह “वर्ण” था; यदि यह समूह पशुपूजक (Animist) था तो उसके साथ जनजाति वाला व्यवहार किया जाना था।

यह तर्क देना त्रुटिपूर्ण है कि “पशुपूजक” खेतिहर नहीं हो सकते क्योंकि ऐसा करने पर “खेतिहर” शब्द को एक विशेष अर्थ मिल जाएगा। अतः इस समय हमें

<sup>11</sup> R. Saumarez Smith, *Caste, Religion and Locality in the Punjab Census*, M.Litt. dissertation submitted to the University of Delhi, 1971.



उस ढाँचे (योजना-स्कीम) को अलग रखना चाहिए जिसके अनुसार भारतीय समाज को जनजातीय, खेतिहर या शहरी के रूप में विभाजित किया जाता है और यह परखना चाहिए कि किस सीमा तक और किन अर्थों में हमारे आदिम जन भी खेतिहर समझे जा सकते हैं।

यदि हम सरकारी वर्गीकरण को मानकर चलें तो भारत में जनजातीय जनसंख्या संभवतः विश्व के किसी भी अन्य देश से अधिक है। इस बड़ी जनसंख्या, अर्थात् 1971 में तीन करोड़ से अधिक, के अलावा इसकी प्रमुखतम विशेषता है इसकी विविधता। आदिम जन देश के विभिन्न भागों में पाये जाते हैं भले ही इनका विशेष जमघट कुछ विशेष क्षेत्रों में ही है। इस वितरण की एक उल्लेखनीय विशेषता जो प्राचीन प्रारूप का प्रतिनिधित्व करती है, यह है कि किसी भी क्षेत्र के आदिम जन किसी और क्षेत्र के आदिम जनो की तुलना में कम से कम बाहरी तौर पर उसी क्षेत्र के अ-जनजातीय लोगों के कहीं अधिक समरूप दीखते हैं।

भारत की 427 जनजातियों का संतोपप्रद वर्गीकरण करने का कोई एक तरीका नहीं। मेरा सुझाव यहाँ एन० के० बोस द्वारा अपनाए गए वर्गीकरण का अनुसरण करने का है। "कई ऐसे तरीके हैं जिनके अनुसार जनजातियों का वर्गीकरण किया जा सकता है।

जैसा हम कह चुके हैं, इनमें से एक भाषा द्वारा है, दूसरा धर्म द्वारा है, तीसरा अलगाव की उस भाषा द्वारा है जिसके अन्तर्गत वे रह रहे हैं और जिससे, अन्य जनो की तुलना में, वे अपनी मूलभूत संस्कृति को अपेक्षाकृत अधिक अंशों में सुरक्षित बनाये रख सके हैं। परन्तु हमारी धारणा है कि उन्हें उनकी आजीविका अर्जित करने के प्रमुख ढंग के आधार पर श्रेणियों में वर्गीकृत करना सुगमतम ढंग होगा।"<sup>12</sup> एक ऐसे वाद-विवाद के लिए, जिसका उद्देश्य यह जानना है कि जनजातियाँ कृषक हैं या नहीं, यही स्पष्टतः सबसे संतोपजनक प्रक्रिया है। बोस जनजाति के लोगों को तीन प्रमुख वर्गों में विभाजित करते हैं—(1) अहेरी, मछुआरे और खाद्य बटोरने वाले, (2) खेती के स्थान बदलने वाले किसान, और (3) स्थायी किसान, जो हल तथा हंस के जानवरों का इस्तेमाल करते हैं। उन्होंने दो अन्य वर्ग गिनाए हैं, यथा खानाबदोश पशुपालक, कारीगर व मजदूर, और उद्योगों तथा बागानों में काम करने वाले। इन जनजातियों में हल और हल के जानवरों का प्रयोग करने वाले स्थायी किसान ही प्रचण्ड बहुमत में हैं। बागानों और उद्योग-धन्धों के मजदूर भी इन्हीं श्रेणियों के लोगों में से भर्ती किये जाते हैं।

अपेक्षाकृत बृहत् जनजातियाँ, जिनमें प्रत्येक की जनसंख्या दस लाख से अधिक

है—संपाल, गोड, भीत, ओराँव और मुंडा—सभी स्थायी कृषक हैं और पुरतो में रहते आए हैं। आज इनके सदस्यों को “कृषक, कृषि श्रमिक और अन्य प्राथमिक प्रकार के धन्यों में सगे कामगारों के रूप में वर्गीकृत किया जाता है।”<sup>13</sup> बोन ने इनके गाँवों में एक सहज और निश्चित श्रम-विभाजन की विद्यमानता को उद्घाटित किया है। इस प्रकार, इन जनजातीय गाँवों में, कृषकों के अतिरिक्त ठोकरी बनाने वाले, तेल पेरने वाले और लोहार का काम करने वाले उन परिवारों को भी पाया जाता है, जो भूमि तथा अन्न की अर्ध-व्यवस्था के लिए आवश्यक उपकरण हैं।

क्षेत्र कार्यकर्ता के रूप में भारतीय जनजातीय लोगों से मेरा पहला साक्षात्कार राँची जिले में हुआ, जहाँ 1956-57 में मैंने ओराँव लोगों के ग्राम में पर्यवेक्षण किया था। इसके उपरांत भारतीय सांख्यिकी मस्थान के तत्वावधान में किये गये सर्वेक्षण के दौरान हजारीबाग जिले में स्थित सघाम ग्रामों का पर्यवेक्षण करने का सुयोग मुझे मिला। हालाँकि ये संपर्क छोटे थे, और मैंने राँची जिले में एक ओराँव ग्राम में भौतिक संस्कृति, सामाजिक संगठन और धर्म का अध्ययन करते हुए मात्र एक महीना बिताया था, तब भी मैं इस दृढ़ प्रभाव को लेकर लौटा था कि इन गाँवों के निवासी, “कृषक” के सामान्य अर्थ के बहुत निकट आते हैं। मुझे अपनी वह प्रारम्भिक निराशा आज भी याद है, जो मुझे यह जानने पर हुई थी कि यद्यपि हम वास्तविक जनजातियों का अनुसन्धान करने आये थे, फिर भी जिन लोगों से हमारा सामना हुआ था, वे पश्चिम बंगाल और बिहार के ग्रामीण अंचलों में सर्वत्र दृष्टिगोचर गरीब ब्राह्मणों से बाह्य रूप से अलग नहीं थे। राँची जिले के उस गाँव के ओराँव निवासी, जहाँ मैंने पर्यवेक्षण किया था, पिछले अध्याय में वर्णित शानीन (Shanin) की कृषिकीय संकल्पना से पूर्णतः मेल खाते हैं।<sup>14</sup> यह लगता है कि वे इस संकल्पना से, तजीर जिले के उन ग्रामीणों की तुलना में कहीं अधिक मेल खाते हैं जिनका अनुसंधान मैंने पाँच वर्षों उपरांत किया था। शानीन (Shanin) की संकल्पना के मुख्य सूत्रों को समझ लेना और सामान्य रूप से यह देखना लाभदायक होगा कि छोटा नागपुर के ओराँव, मुंडा, हो और सघाम ग्रामों के निवासियों पर वे सूत्र लागू होते हैं अथवा नहीं।

कृषक वर्ग की प्रथम विशिष्टता, पारिवारिक सेती की प्रमुख महत्ता है। यद्यपि छोटा नागपुर की कृषिकीय जनजातियों में “कुल”, “दल” तथा बंशावली महत्वपूर्ण

<sup>13</sup> Ibid., p. 23.

<sup>14</sup> Teodor Shanin (ed.), *Peasants and Peasant Societies*, Penguin, 1971, Introduction.

संरचनात्मक इकाइयाँ हैं तथा रही हैं, यह वास्तव में परिवार ही है जो उत्पादन और उपभोग की प्रमुख इकाई है। व्यक्तिगत परिवार उस भूमि पर उत्पादन की इकाइयों के रूप में काम करते हैं, जिस पर या तो उनका (खेतिहर के रूप में) स्वामित्व है, अथवा जो दूसरों की (कृषि श्रमिकों या बटाई पर कृषि वालों के रूप में) अधिकृत अथवा नियन्त्रित भूमि है। प्रत्येक अवस्था में, स्त्री-पुरुष दोनों मिल कर खेती का काम करते हैं, जो उच्चस्तरीय हिन्दू और मुस्लिम परिवारों में, जिनमें तथाकथित कृषक जातियाँ भी सम्मिलित हैं, प्रचलित प्रथाओं के सर्वथा विपरीत है।

दूसरी विशेषता यह है कि ये परिवार न केवल स्थिर-कृषि-कार्य में संलग्न रहते हैं, वरन् भूमि में कृषि-कार्य इनके लिए आजीविका का प्रमुख साधन है तथा उनकी आवश्यकताओं के बड़े हिस्से की पूर्ति भी करता है। प्रायः इन सभी जन-जातियों के (निजी) मिथक हैं, जो उनके पूर्ववर्ती जीवन का वर्णन करते हैं, जब वे आखेट से और छाछ बटोरने से आजीविका अर्जित करते थे और जो इन गतिविधियों को उनकी संस्कृति में एक प्रतीकात्मक स्वीकृति देते हैं। परन्तु इन मिथकों को ऐतिहासिक शब्दों में रूपान्तरित करना दुष्कर कार्य है, और स्पष्टतः ये जनजातियाँ स्थिर कृषिकार्य द्वारा कम-से-कम पाँच पुश्तों या उससे भी अधिक काल से अपनी आजीविका अर्जित कर रही हैं। इससे भी महत्वपूर्ण यह है कि इनका कृषिकार्य मूलतः और मुख्यतः एक भरण-पोषण का कृषिकार्य रहा है, मद्यपि यह मानना जल्दबाजी से पूर्ण होगा कि उनका बाजारों में कोई भी संबंध नहीं रहा है।

शानीन (Shanin) द्वारा दी गयी कृषि वर्ग की विशिष्टताओं का तीसरा सूत्र उनकी "लघु जातियों" से संबंधित विशिष्ट पारम्परिक संस्कृति के विषय में है।<sup>13</sup> जो विशेष बातें शानीन के मस्तिष्क में हैं वे हैं पुरातन अभ्यासों और परम्पराओं की मान्यता और व्यक्ति की समुदाय के सम्मुख गौणता और प्रमुखता। जैसा कि वे ठीक ही कहते हैं, ये विशिष्टताएँ लघु और स्थायी-स्थानीय समुदायों में जिये जाने वाले जीवन का परिणाम हैं। एक बार फिर, यदि हम इन विशिष्टताओं को ग्रामीण भारत में देखना चाहेंगे, तो आरम्भ करने के लिए सन्थाल, ओराँव अथवा मुंडा ग्राम अच्छे स्थल रहेंगे।

अन्त में हम शानीन (Shanin) के शब्दों में कृषक वर्ग की "अप्रमुख स्थिति" पर आते हैं अथवा उन पर बाहरी लोगों के प्रभुत्व पर आते हैं। सभी स्तरित समाजों में, मानो परिभाषा के अनुसार ही, कृषक गण एक गौण स्थान ही पाते हैं, परन्तु उनके शोषण की सीमा एक समाज से दूसरे समाज तक और एक ही

समाज में एक स्थल से दूसरे स्थल तक बहुत बड़ी मात्रा में बदलती रहती है। मैंने यह तर्क दिया है कि यह जरूरी नहीं है कि कृषकों का शोषण बाहरी लोगों द्वारा ही होता हो, उच्च स्तरित भारतीय ग्रामों में उनके शोषक ग्राम के ही अन्य स्तरीय जन होते हैं। परन्तु, यदि भारत में एक शती से भी अधिक काल तक "बाहरी लोगों" द्वारा शोषित कोई कृषक वर्ग है तो वे छोटा नागपुर के ओरांव, मुंडा और सन्थाल तथा समस्त भारत के जनजातीय कृषक-गण हैं।

इन क्षेत्रों में धर्म करने वाले कृषकगणों के शोषक—श्रेण्यदाता, लगान वसूल करने वाले किसान, जमीन के मालिक—बड़े मुख्यतः बाहरी लोग हैं—इसका प्रमुख महत्वपूर्ण कारण यह है कि सन्थाल, ओरांव, हो और मुंडा ग्राम तुलनात्मक रूप में गैर-स्तरित और सजातीय हैं। तब सर्वोपरि इसी अर्थ में, इन ग्रामों को कृषकों के वास्तविक समाज के रूप में देखना होगा। बेशक, इन ग्रामों में आर्थिक विषमता है, परन्तु वह उन विषमताओं से सर्वथा भिन्न है, जो उन गाँवों में पायी जाती है जहाँ ब्राह्मण या राजपूत या मुसलमान भू-स्वामी रहते हैं।

छोटा नागपुर की अपेक्षाकृत बड़ी जनजातियों की कृषक अर्थ-व्यवस्था की व्याख्या एवं प्रभाव, तथ्यों के विस्तृत तथा सुनियोजित परीक्षण से ही संभव है। यह विशेषतः तब आवश्यक हो जाता है, जब हम जनजातियों के विषय में ऐसे सामान्य वक्तव्य देने से बचना चाहते हैं, जो कि पिछले अध्याय में कहे गये कृषकों के बारे में दिये गये वक्तव्यों के समान खोखला तथा विशाल होकर रह जाता है। भारत में अनेकानेक जनजातियाँ हैं जो कि, जैसा हमने पहले ही देख लिया है, एक दूसरे से काफी भिन्न हैं, और इनमें कुछेक तो किसानों के सदृश ही हैं और अधिक कुछ नहीं हैं। ज्यादा महत्वपूर्ण तथ्य तो यह है कि एक ही जनजाति यथा "भील" या "गोंड" कभी-कभी अनेक शाखाओं का योग है जिनमें कुछ तो स्पष्टतः किसान हैं और अन्य समान रूप से गैर-कृषक हैं।

दुर्भाग्यवश, आजकल, जनजातीय समुदायों का उनके परम्परागत संदर्भों में वैसा विस्तृत अध्ययन नहीं होता, जैसा कि पूर्वकाल में होता था। आजकल पिछले दो दशकों से "जनजातीय विनिबन्ध" का स्थान "ग्रामीण अध्ययन" को देने की प्रवृत्ति चल पड़ी है। भारतीय मानव-विज्ञानियों में इस परिवर्तन की महत्वपूर्ण बात यह है कि "ग्रामीण अध्ययन" को "जनजातीय अध्ययन" से पृथक् या विकल्प के रूप में देखा जाता है, जबकि यथार्थतः जनजातीय ग्रामों का अध्ययन ठीक गैर-जनजातीय ग्रामों के अध्ययन की भाँति ही किया जा सकता है। इसमें कोई सन्देह नहीं है कि "ग्रामीण अध्ययन" और "जनजातीय अध्ययन" के मध्य वैषम्य दिखसाना, "जनजाति" और "कृषक" के मध्य उस "गलत"

विरोध का सीधा परिणाम है, जिसे पचास के मध्य दशक में भारतीय मानव-विज्ञान पर लादा गया था ।

मानव-विज्ञानियों के जनजातीय समुदायों के अध्ययन में रुचि के हास का संतोषजनक उत्तर खोजना कठिन है । पिछले दो दशकों में, भारतीय जनजातियों पर मुश्किल से दो दर्जन प्रबन्ध प्रकाशित हुए हैं—और ये सब भी, जनजातियों के “स्वाभाविक” परिवेश में किये हुए अध्ययन नहीं हैं । यह समझ में आने वाली बात है कि भारतीय मानव-विज्ञानी कृपको के अध्ययन में इतना अधिक ध्यान दें । परन्तु, इसका तो कोई कारण नहीं दीखता कि ऐसा जनजातीय अध्ययन की कीमत पर किया जाय, विशेषतः जब कि भारत की अनेक जनजातियाँ वास्तव में कृपको के समुदाय हैं ।

लेती करने वाली जनजातियों के सामाजिक और आर्थिक जीवन के हाल ही में किये गये अध्ययन के अभाव में हमें पूर्ववर्ती विद्वानों—एस० सी० राय से सी० वान फ्यूरर-हैमनडोर्फ (Von Fürer-Haimendorf) तक—के प्रकाशित प्रबन्धों की सहायता लेनी पड़ती है । दुर्भाग्य से ये प्रबन्ध, मानव-विज्ञानियों द्वारा गहन ग्रामीण अध्ययनों की कुल योजना अपनाये जाने के पूर्व लिखे गये थे । इनमें से अधिकांश प्रबन्ध, विभिन्न जनजातियों की भौतिक विशिष्टताओं, सामाजिक संस्थानों और धार्मिक प्रथाओं के सामान्यीकृत विवरण को प्रस्तुत करते हैं । इनमें से ही कुछ प्रबन्ध हमें स्थानीय समुदाय के स्तर की वह विस्तृत जानकारी देते हैं, जो कि हमें अपने ग्रामीण क्षेत्रों की गैर-जनजातियों के विषय में उपलब्ध है । इन पूर्ववर्ती प्रबन्धों की एक मजेदार बात यह है कि ये “जनजाति” और “कृपक” वर्गों को पारस्परिक विशुद्ध वर्ग के रूप में नहीं देखते । एस० सी० राय खुले रूप से ओराँव और मुण्डा ग्रामीणों को कृपक कहते हैं और फ्यूरर-हैमनडोर्फ, आदिलाबाद के राज गोंडों का वर्णन “कृपक संस्कृति” कहकर करते हैं । हाल ही में बेली (Bailey) ने ओडिसा के कोडो को कृपक बतलाया है ।

साठ वर्ष पूर्व प्रकाशित एस० सी० राय का ओराँव विषयक वर्णन, भौतिक संस्कृति और सामाजिक संगठन दोनों की दृष्टि से, मूल्यवान सामग्री प्रस्तुत करता है । यद्यपि हमें किसी ग्राम विशेष का विस्तृत वर्णन नहीं मिलता है, फिर भी ग्रामीण संगठन की, जिसमें आर्थिक जीवन का संगठन भी शामिल है, पर्याप्त जानकारी हमें प्राप्त हो जाती है । ओराँवों की ग्रामीण अर्थ-व्यवस्था मूलतः भूमि और अन्न की ही अर्थव्यवस्था है, भले ही ओराँव और गैर-ओराँव दोनों ग्रामवासियों में गौण रूप से भूमि के स्वामित्व की प्रथा है । ओराँव लोगों द्वारा उपजाई जाने वाली प्रमुख उपज धान है, यद्यपि मोटे अन्न के दो प्रकार—गोंदली और मंडुवा—भी उपजाये जाते हैं और ये गरीब ओराँव लोगों के भोजन का प्रमुख भाग हैं । धान की खेती तकनीकी रूप से काफी जटिल प्रक्रिया है । राय हमें उन सभी

विभिन्न प्रक्रियाओं—खाद देना, हल जोतना, नियमित जल सींचना, बीज बोना, रोपाई, खेत से झाड़ू की सफाई, फसल की कटाई<sup>16</sup>—का विस्तृत विवरण देते हैं जो पश्चिम बंगाल और बिहार के मैदानी भागों में गैर-जनजातीय कृषकों द्वारा अप-नाई गई प्रक्रियाओं से सूक्ष्म सूत्रों में भी समान हैं। राम महोदय ओराँव कृषि-कार्य में स्त्री और पुरुषों के मध्य श्रम-विभाजन का भी विवरण देते हैं। स्त्रियाँ रोपाई तथा झाड़ू-संखाड़ू की सफाई करती हैं और पुरुष पानी देने, हल चलाने, भूमि को समान करने और बीज बोने का काम करते हैं, जबकि फसल की कटाई का काम स्त्री और पुरुष दोनों करते हैं।<sup>17</sup> यहाँ पर फिर ओराँवों के खेती के कार्य और गैर-ओराँव कृषकों के खेती के कार्य में विशद समानता है।

राम ने ओराँव ग्राम की संरचना का जो वर्णन किया है वह विस्तार से उद्धृत करने योग्य है। एक "ठेठ और विशुद्ध ओराँव ग्राम में इस प्रकार 'भुईँहर', पीछे आने वाले ओराँव बाशिन्दे (जिन्हें उनके बसने के काल के अनुसार जेठ रैयत या सामान्य रैयत कहा जाता है), एक गोरेट परिवार, एक या दो कुम्हार परिवार, एक लोहार परिवार और कभी-कभी एक या दो कुम्हार परिवार रहते हैं। अनेक ग्रामों में हमारी भेंट घासियों के कतिपय परिवारों, जुलाहों, कभी-कभी चिक बुन-करो और मुहेलिसों (टोकरी बनाने वालों), और कुछ अन्य जातियों और जन-जातियों से भी हो जाती है।"<sup>18</sup> इस विवरण में दो सूत्र हैं, जिन पर विशेष रूप से ध्यान देना चाहिए : (1) ओराँवों का उनकी कार्यकाली स्थिति के अनुसार पृथकीकरण, और (2) दस्तकारों में हिन्दू और मुसलमान दोनों की उपस्थिति।

राम के अनुसार, ओराँव ग्राम का प्रमुख अंश या भाग भुईँहरो द्वारा जिन्हें वे "कृषक स्वामी" की सजा देते हैं, आवाद है।<sup>19</sup> उनकी यह धारणा है कि कभी अतीत में एक ऐसी स्थिति थी, जब ये कृषक स्वामी पूर्णतः स्वतन्त्र थे और इनके ऊपर न तो भू-स्वामी थे और न ही इन्हें लगान या कर देने होते थे।<sup>20</sup> हमारे पास ऐसी ठोस तथा अच्छी ऐतिहासिक सामग्री नहीं है, जिससे हम यह कह सकें कि कभी ऐसी स्थिति वास्तव में थी या नहीं। परन्तु, बीसवीं शती के प्रारम्भ में, जब राम महोदय ओराँव लोगों के विषय में अनुसंधान कर रहे थे, तब इनके बीच अनेक रैयतों के वर्ग थे, और यह शब्द काश्तकार अथवा किसानों के लिए सारे भारत में प्रयोग किया जाता था। इस तथ्य की, कि इस शती के प्रारम्भ में ओराँव ग्राम मात्र एक सहज जनजातीय समुदाय ही नहीं था, पुष्टि उस ग्राम में विभिन्न सजातीय समूहों की उपस्थिति से हो जाती है। इनके परिचय को स्थापित करना सदा सहज नहीं होता, और यह पूछना समीचीन नहीं है कि ऐसे समूह,

<sup>16</sup> Sarat Chandra Roy, *The Oraons of Chota Nagpur, Ranchi*, 1915, pp. 123-8.

<sup>17</sup> Ibid, p. 131.

<sup>18</sup> Ibid., p. 109.

<sup>19</sup> Ibid, pp. 110-11.

<sup>20</sup> Ibid.

यथा मोहाली, घासी और लोहार, हिन्दू बनी हुई जनजातियाँ हैं अथवा ऐसे हिन्दू जो कालान्तर में जनजातियों में परिवर्तित हो गये। एक दृष्टिकोण के अनुसार इनकी उपस्थिति ने केवल उतनी विषमांगता और स्तर-विन्यास को उत्पन्न करने में योगदान दिया था, जो समस्त विश्व में कृषक समुदायों की अपनी विशेष विशिष्टता है।

छोटा नागपुर के मुंडा लोगो के विषय में यह आम धारणा है कि वे ओराँव की तुलना में उस क्षेत्र के अधिक पुराने निवासी हैं, और कृषि कार्य की दृष्टि से उनकी अपेक्षा कुछ अधिक पिछड़े हुए। फिर भी, उनकी अपनी आर्थिक व्यवस्था है और एक ग्रामीण संगठन भी, जो मूलभूत रूप से ओराँवों के संगठनों के सदृश है। वे स्थायी कृषक या कृषक-कार हैं, जिनमें परिवार के भीतर विशिष्ट कृषक श्रम-विभाजन है—और वे गाँवों में उन कारीगरों और दस्त-कारों के साथ रहते हैं, जो कि उनकी गैर-कृषि-सम्बन्धी जरूरतों को पूरा करते हैं।

मुण्डा जनजातियों में प्रचलित “खुन्कट्टी” सेवा अवधि के इर्द-गिर्द बहुत अभिरुचि जाग्रत हुई है—और इस शती के प्रारम्भ में पाये गये “खुन्कट्टी” गाँव का वर्णन लाभप्रद सिद्ध होगा। इनसाइक्लोपीडिया मुन्डारिका (*Encyclopaedia Mundarica*) में प्रकाशित एक विशेष लेख में हीफमैन तथा लिस्टर लिखते हैं : विमुण्ड और ठेठ मुन्डारी खुन्कट्टी गाँव के तीन मूल तत्व होते हैं जो हैं (1) खुन्कट्टीदार, (2) प्रजा अथवा रैयत, और (3) सहायक जातियाँ। खुन्कट्टीदार गाँव के मूल संस्थापकों के पुरुष उत्तराधिकारी हैं . . . प्रजा अथवा रैयत निरपवाद रूप में मुन्डारी हैं, और प्रायः और खुन्कट्टीदारों के स्त्री पक्ष के रिश्तेदार हैं। सहायक जातियाँ (पिनरें, माहिल या खगार, भोगता और वारें) उन गैर-कृषि कार्यों को करती हैं जो कि गाँव के जीवन के लिए आवश्यक हैं, और जमीन को कभी-कभार ही जोतते हैं।<sup>21</sup> उक्त लेख के लेखक फिर यह भी लिखते हैं कि ठेठ खुन्कट्टी गाँव अब बहुत कम मिलते हैं और उसका वर्णन करते हैं जिसे वे “भंग खुन्कट्टी गाँव” की संज्ञा देते हैं। “खुन्कट्टी” ग्रामों के ह्रास के साथ दो कारण जुड़े हैं : (1) स्थानीय जाति समूह के स्वामित्व के स्थान पर व्यक्तिगत भूमि स्वामित्व का उभर कर सामने आना, और (2) मुण्डा आबादी में ध्वनदाताओं और भू-स्वामियों की अनधिकार रूप से घुसपैठ। हमें यह ज्ञात नहीं है कि परिवार-विशेषों के भू-स्वामित्व पर ग्राम-जाति-समूह का अधिकार कितना प्रभावपूर्ण था, और कब और कैसे यह प्रभाव ठीक पड़ने लगा। यह उक्ति सच नहीं है

<sup>21</sup> J. Hoffmann and E. Lister, “Special Memorandum on the Land System of the Munda Country” in J. Hoffmann (in collaboration with A. Van Emelen), *Encyclopaedia Mundarica*, Vol. VIII, Patna, 1950, p. 2389.

कि ब्रिटिश शासन के पूर्व (इस क्षेत्र में) श्रृणदाता महाजन और जमीन के मालिक एकदम ही अपरिचित थे ।

फ्यूरर-हैमनडोर्फ (Furer-Haimendorf) द्वारा आदिलाबाद के राज गोडों का अध्ययन अपेक्षाकृत हाल के समय का है । यद्यपि यह छोटा नागपुर से भिन्न क्षेत्र है फिर भी जनसंख्या में वे ही तीन मूल तत्व हैं : (1) "तथाकथित 'आदिवासी' " जो विभिन्न सजातीय समूहों में विभाजित हैं और प्रमुखतः खेती पर निर्भर हैं— (2) "भाटों, गीतकारों और दस्तकारों की सहचारी जातियाँ" और (3) तेलुगु और मराठी मूल की जातियाँ तथा मुसलमान, जो विशुद्ध रूप से बाहर से आये हुए हैं ।<sup>22</sup> जब कि इन तीन वर्गों में पर्यावरणीय पार्यक्य है, फिर भी उन गाँवों में, जहाँ राज गोड बसते हैं, दूसरे वर्ग की जातियाँ भी रहती हैं । फ्यूरर-हैमनडोर्फ (Furer-Haimendorf) सतकंतापूर्वक लिखते हैं कि आदिलाबाद ग्राम में राज गोड लोग सत्ताशील वर्ग या आर्थिक स्थिति में विशेषाधिकार युक्त नहीं हैं, परन्तु ऐसे समुदाय को बनाते हैं, जिसमें समाज के सामन्तवादी मुखिया से लेकर गरीब से गरीब मजदूर के स्तर के लोग हैं ।<sup>23</sup> राज गोडों को अपनी संस्कृति पर अभिमान है, जिसे वे विभिन्न तरीकों से सुरक्षित बनाये रखना चाहते हैं । परन्तु इस प्रकार की समन्वयात्मक एकता—इसे यदि हम चाहे तो जनजातीय एकता भी कह सकते हैं—उस विशेषक एकता को नहीं नकारती जिसमें राज गोड इस क्षेत्र के अन्य समुदायों के कृषकों के साथ भागीदार बनते हैं ।

हमें राज गोडों में प्रचलित उन विभिन्न प्रकार की आर्थिक व्यवस्थाओं की जानकारी है, जो सामाजिक और तकनीकी संगठनों में विद्यमान हैं । खेती की जोत को स्थानान्तरित करना इस क्षेत्र में पूर्व काल में होता था और चालीस के दशकों में प्रचलित था । परन्तु मोटे अन्न के साथ-साथ, राज गोड गेहूँ और कपास की भी खेती करते थे । ये जनजातीय लोग मात्र कृषक नहीं हैं, अपितु ऐसे कृषक हैं जो बाजार की अर्थव्यवस्था से अधिकाधिक परिचित होते जा रहे हैं ।

अपने तर्कों की पुष्टि में मैं यह कहना चाहूँगा कि जब कि यह सच है कि जनजातियों की एक बड़ी संख्या आज कृषक हैं, परन्तु इसका प्रमुख कारण यह है कि आज हम जनजातियों को उनके विशुद्ध रूप में नहीं पाते हैं, अपितु जनजातियों को साक्रांतिक स्थिति ही में देखते हैं । भारतीय जनजातियों के सङ्गठन की स्थिति में होने की धारणा को योजनाबद्ध परीक्षण के लिए प्रोफेसर डी० एन० मजूमदार ने प्रायः चालीस वर्ष पूर्व उठाया था ।<sup>24</sup> तब से अनेक मानव-विज्ञानियों के लिए

<sup>22</sup> C. Von Furer-Haimendorf (in collaboration with E. von Furer-Haimendorf), *The Raj Gonds of Adilabad, A Peasant Culture of the Deccan*, Book I, MacMillan and Co., 1941, p. 31.

<sup>23</sup> Ibid., p. 5.



भारतीय जनजातीय स्थितियों के विषय में लिखने का यह अच्छा माल-मसाला सा बन गया है। इस बारे में कोई शंका नहीं है कि पिछले एक सौ वर्षों के दौरान भारतीय जनजातियों में बड़े और महत्वपूर्ण परिवर्तन हुए हैं। उनका 'अलगाव' या तो भंग हो चुका है, या कम हो गया है। अनेक क्षेत्रों में सचल काश्त-कार स्थायी किसान बन गये हैं और हल तथा हल के जानवरों का प्रयोग करते हैं। तकनीकी में परिवर्तनों के साथ-साथ इन जनजातियों के उत्पादन के संगठनों में भी तदनुरूप परिवर्तन हुए हैं। भूमि अधिकरण के ढंग बदल गये हैं। समष्टि के लिए अब वंशावली भूतकाल की तुलना में कम महत्वपूर्ण रह गई है, और बाजार की अर्थव्यवस्था न केवल जनजातियों के बाहरी दुनिया से संबंधों को बदल रही है, वरन् समस्त गाँव के आर्थिक और सामाजिक स्वरूप को भी परिवर्तित कर रही है।

दुर्भाग्य से समाजशास्त्र में, "संक्रमण" शब्द की धारणा दुर्भाग्य-सी है, और इसका प्रयोग तर्क की पुष्टि करने के लिए भी उतना ही किया जाता है जितना कि उसे टालने के लिए। जितना अधिक हम ओराँव, मुण्डा और सन्थाल जैसी जनजातियों के सामाजिक संगठनों का सूक्ष्म अवलोकन करते हैं, उतनी ही अधिक हमें यह जानकारी मिलने की संभावना है कि ये जनजातियाँ संक्रमण की स्थिति में स्थितियों से हैं—न कि दशकों से। इन जनजातियों के विषय में विश्वसनीय ऐतिहासिक सामग्री अतीत में दीर्घकाल तक नहीं जाती—और किसी भी तरह, जिन स्थितियों में उनके इतिहास को अंकित किया गया है, वे उनके जीवन के संक्रमण और परिवर्तन से संबंधित हैं।

एन० के० बोस मुण्डा के विषय में लिखते हैं—“यह असंभव नहीं है कि भूतकाल में 'कौल' और 'मुण्डा' जनजातियाँ किसी प्रकार की काटो तथा जलाशो कृषि का प्रयोग करती थी। आज भी जनजातियों में, वनों को जलाने की प्रक्रिया द्वारा आहिस्ता-आहिस्ता साफ करने की अस्पष्ट स्मृतियाँ पायी जा सकती हैं।<sup>25</sup> फिर भी, बोस यह बताना नहीं भूलते कि “मुण्डाओं के विषय में प्राप्य पहली सामग्री द्वारा यह ज्ञात होता है कि ये (जनजातियाँ) स्थायी गाँवों में बसी जातियाँ थीं और ऊँची भूमि पर खेती का काम करती थी।”<sup>26</sup> यह ऐतिहासिक सामग्री अठारहवीं शताब्दी के अन्त तक का वर्णन प्रस्तुत करती है। बोस ने दिखाया है कि किस प्रकार, परम्परागत “खुंटकट्टी” गाँव मुस्लिम शासनकाल के दौरान विघटित होने लग गये थे। यदि ये मुण्डा कभी एस० सी० राय के शब्दों में कृषक-स्वामी थे तो सत्रहवीं शती में ही, राज्य की संरचना के प्रादुर्भाव के साथ,

<sup>25</sup> D. N. Majumdar, *A Tribe in Transition, A Study in Culture Pattern*, Longmans, 1937.



इसलिए, यदि हम भारतीय सदभर्म में “जनजाति” और “किसान” के बीच की विपमता को भ्रमोत्पादक कहकर उड़ा भी देते हैं तो भी हमारे सम्मुख “जनजाति” और “जाति” या “वर्ण” के मध्य की विपमता की समस्या बनी रहती है। इस प्रश्न को लेकर मानव-विज्ञानियों में आपस में बड़ा विवाद और मतभेद हुआ है। घुर्ये (Ghurye) का यह मत रहा है कि जनजाति के लोग “पिछड़े वर्ग” के हिन्दू हैं जिनका हिन्दू समाज के अन्य खण्डों से मात्र आंशिक अन्तर है।<sup>28</sup> इसके ठीक विपरीत, एलविन (Elwin) ने जोरदार और प्रवाहपूर्ण ढंग से जनजातीय लोगों की पृथक् सामाजिक और सांस्कृतिक पहचान को स्वीकृति और मान्यता देने के पक्ष में बकालत की है।<sup>29</sup> यह ज्ञातव्य है कि भारत सरकार, संविधान में परिगणित जनजातियों की सूची को जीवित रखकर, इस पृथक् पहचान को मौन स्वीकृति और मान्यता देती है।

जनजातियों और वर्णों में कतिपय सामान्यतः देखे जाने वाले अंतर हैं, जिन पर संक्षेप में विचार किया जा सकता है। प्रथम तो वर्णों की तुलना में जनजातियों का सापेक्ष पार्थक्य है। इसके दो पक्ष हैं। प्रथम तो, इसके यह अर्थ हुए कि सामान्यतः अगम्य क्षेत्रों और स्थानों में केन्द्रीभूत होने के कारण, जनजातियाँ भौगोलिक रूप से पृथक् हैं। इसके यह अर्थ भी निकलते हैं (और ये समाजशास्त्रियों के लिए अधिक महत्वपूर्ण हैं) कि जनजाति, अति अल्प बाह्य संपर्कों के कारण, अपने ही तब सीमित संसार में रहती है, जबकि वर्ण (जाति) स्वभाव से अन्य वर्णों या जातियों से नानाविध संबंधों से संपृक्त होने के कारण एक अपेक्षाकृत बड़े समाज का अंग है।

द्वितीय कसौटी भाषा या बोली (उपभाषा) की है। जनजातियाँ विभिन्न प्रकार की ऐसी उपभाषाओं और बोलियों को बोलती हैं, जो कि बड़ी और महत्वपूर्ण भारतीय भाषाओं से अनेक महत्वपूर्ण रूपों में पृथक् तथा भिन्न दिखलाई जा सकती हैं। यही वास्तविक निर्णायक विशेषक लक्षण है, जो कि जनजातियों को गैर-जनजातीय कृपकों से तब पृथक् करता है, जबकि वे एक ही स्थान, क्षेत्र, जिले या गाँव में रहना प्रारम्भ करती हैं। परन्तु यहाँ भी कुछ अस्पष्टता है। क्योंकि यदि हम छोटा नागपुर के अति सीमित क्षेत्र को लेते हैं, तो यह देखने में आता है कि ओराँव और मुण्डा जैसी जनजातियाँ एकदम पृथक् उपभाषा का प्रयोग करती हैं, और साथ ही भूमिज जैसी जनजातियाँ भी हैं, जिन्होंने अपनी जनजातीय उपभाषाओं को एकदम ही भुला दिया है और जो अपने क्षेत्र में प्रचलित भाषा का ही प्रयोग करती हैं।

<sup>28</sup> G. S. Ghurye, *The Aborigines—“so-called”—and their Future*, Gokhale Institute of Politics and Economics, 1943.

<sup>29</sup> V. Elwin, *The Aborigines*, O.U.P., 1943.

अन्त में "धर्म" है। भले ही हम "पशुपूजक" और "हिन्दू धर्म" के वैपम्य को अत्यन्त अपरिष्कृत भी मान लें, तो भी यह तो स्वीकार करना ही पड़ेगा कि "ओरांव", "सन्धाल", "मुण्डा" और "हो" जनजातियों में ऐसे अनेक धार्मिक विश्वासों और प्रथाओं के अनगिनत अवयव तथा तत्व हैं, जिनका सामान्य रूप से स्वीकृत हिन्दू धर्म में कोई भी स्थान नहीं है। परन्तु भाषा के विपरीत धर्म एक ढीली कसौटी है, क्योंकि यहाँ हमें ऐसे सावत्यक से सामना होता है, जिसमें तीक्ष्ण विच्छेद नहीं होते, और जहाँ "जाति" और "जनजाति" के मध्य की सीमा रेखा विशुद्ध स्वेच्छा से खींची जानी चाहिए। एन० के० बोस ने, जिन्होंने अपने जाति और जनजाति के अध्ययन में नृजाति-वर्णन और भारत-विद्या के सदशों को जोड़ रखा है, इन दोनों के बीच निरन्तरता पर जोर दिया है। वे "जुआंगो" और "सवरो" जैसी सचल तथा भ्रमणशील कृपक जातियों के विषय में जो कुछ कहते हैं वह इसलिए ध्यान देने योग्य है, क्योंकि वह मुण्डा, ओरांव तथा सन्धाल जैसी स्थायी कृपक जातियों के लिए भी लागू होता है। "अब इस संदर्भ में यह प्रश्न उठता है कि जुआंगों और सवरो जैसे समूहों को हिन्दू समाज का अंग माना जाना चाहिए अथवा नहीं, या दूसरे शब्दों में उन्हें जाति पर आधारित सगठनों का अंग माना जाना चाहिए या नहीं। पाल लहारा (Pal Lahara) द्वारा वर्णित राज्य में जनमत यही रहेगा कि यद्यपि जुआंग अनायं भाषा का प्रयोग करते हैं और गाय, मूअर, साँप तथा अन्य गन्धे पशुओं का मांस खाते हैं, फिर भी उन्हें हिन्दू जातियों और संप्रदायों में स्थान मिलना चाहिए क्योंकि हिन्दुओं में भी तो जो लोग सागर पार की यात्रा करते हैं, वे अस्वच्छ मांस-भक्षण करते हैं, और साथ ही सभी हिन्दुओं की भाषा एक नहीं है, और यह भी सच नहीं है कि वे सब एक ही देवता में विश्वास रखते हैं। दूसरे शब्दों में, उन (समूहों या संप्रदायों) में भी, जिन्हें समुचित रीति से हिन्दू समाज का अंग गिना जाता है, स्थानीय प्रथाएँ और लोक रीतियाँ इतनी भिन्न हैं कि ऐसा कोई भी कारण नहीं दीखता जिससे जुआंगों को हिन्दू धर्म का अनायं सम्प्रदाय न माना जाय।"<sup>30</sup>

छोटा नागपुर की जनजातियों के विषय में कहते हुए बोस ने दो तथ्यों पर जोर दिया है—(1) जनजातियों और वर्णों में प्रथाओं तथा रीति-रिवाजों की समानता, और (2) इन दोनों में अन्योन्याश्रय के अनेक संबन्धों का होना। बोस महोदय का तर्क बंगला भाषा में अधिक विश्वासोत्पादक लगता है क्योंकि उस भाषा में एक ही शब्द "जाति" जनजाति और जाति या वर्ण के लिए प्रयुक्त होता है।

बैली (Bailey) ने इन तथ्यों और मूलों को ध्यान में रखा है और शायद हान के समय में, जनजाति और वर्ण (जाति) के बीच पार्यन्वय या अन्तर को स्पष्ट करने का एक मात्र और गम्भीर प्रयत्न किया है। वे "कुछ विशेष समाजों को पृथक् रूप

<sup>30</sup> Bose, *Hindu Samaj Garhan*, op cit., 14.

से जाति (वर्ण) या जनजाति के रूप में देखने<sup>31</sup> के विरुद्ध देते हुए यह सुझाव देते हैं कि उन्हें सांस्कृतिक की दृष्टि से लिया जाना चाहिए। इसके अलावा वे आचरण की संपूर्णता के संबंध में विभेद नहीं करना चाहते, परंतु राजनीतिक-आर्थिक व्यवस्था के संबंधों के अपेक्षाकृत अधिक सीमित संबंधों में, जिनका कि इस चर्चा के सदर्भ से निकट रूप से मेल है, विभेद करने के पक्ष में है। बेली का तर्कपूर्ण कथन यह है कि एक वर्ण समाज सुव्यवस्थित तथा श्रेणीबद्ध होता है, जबकि एक जनजातीय समाज खंडीय और समतावादी होता है। वे कोंडमलो का उदाहरण देते हुए इस तथ्य की ओर संकेत करते हैं कि उड़ियाओं की तुलना में कोडों का आपस में भूमि-संबंध काफी पार्यव्यपूर्ण है। कोडों के विषय में बेली (Bailey) कहते हैं, “इस जाति की सदस्यता, इस व्यवस्था के अन्तर्गत, जाति के क्षेत्र में स्थित जमीन के स्वामित्व तथा उपयोग की एक शर्त है। भूमि का स्वामित्व किसी अन्य की अधीनता में काम करने से नहीं, परंतु एक नातेदार की समानता से प्राप्त होता है।”<sup>32</sup> किन्तु उड़िया लोगों को भूमि प्राप्त करने का अधिकार प्रभुत्वपूर्ण जाति या वर्ण की अधीनता से ही मिलता है। यदि ऐसी बात है तो कोंड और उड़िया दो पृथक् प्रकार के कृषक हैं।

परंतु यह तथ्य स्मरणीय है कि हाल ही तक कोड सचल कृषक थे, और यहाँ तक कि बेली के क्षेत्र-कार्य के समय में भी वे “हल” के कृषि-कार्य को “कुल्हाड़ी” के कृषक कार्य के साथ मिलाते थे। सयास, ओरांव, मुण्डा और हो जैसी छोटा नागपुर में बसने वाली अपेक्षाकृत बड़ी जनजातियों पर, जो कि लंबे अरसे से स्थायी कृषकों के रूप में रहते आये हैं, विचार करते हुए, हम यह देखते हैं कि वंशावली की ‘सम्मिलित विशिष्टता तथा रिस्तेदारों के मध्य एकता दीर्घकाल से प्रभावपूर्ण नहीं रह गयी है। यदि हम बोस द्वारा ऊपर दिये गये हुए मुण्डाओं के विवरण को पढ़ते हैं, तब हमें ज्ञात होता है कि वे संरचनात्मक रूप से अठारहवीं शती ही में “जनजाति” नहीं रह गये थे। स्वयं बेली समकालीन भारत में, अपनी योजना की सीमित व्यावहारिक उपयोगिता समझते हैं, जहाँ कि “वर्ण” अथवा “जाति” और “जनजाति” तीव्र गति से रूपान्तरित हो रहे हैं। अपने विश्लेषण के अन्त में वे हमें बतलाते हैं कि जाति या वर्ण और जनजाति एक पृथक् ही व्यवस्था में समाहित होती जा रही हैं, जो न तो यह है और न वह।”<sup>33</sup> यह एक कृषकीय व्यवस्था है, जिसका आधार ऐसे कृषकों की विपरीत जमात पर है, जो विभिन्न मानव-भाषायी श्रेणियों में नहीं है।

<sup>31</sup> Bailey, “Tribe” and “Caste” in India, op. cit., p. 25.

<sup>32</sup> Ibid., pp. 11-12.

<sup>33</sup> Ibid., p. 18.

## कृषक और श्रमिक

शास्त्रीय मानव-विज्ञान के अतिरिक्त, मार्क्सवादी शोध की परंपरा ने कृषकों के विषय में हमारी जानकारी को बढ़ाया है। जबकि मानव-विज्ञानियों ने कृषकों को जनजातियों के विपरीत रखकर अपना कार्य प्रारम्भ किया है वही मार्क्सवादियों के लिए मौलिक प्रश्न "कृषकों की श्रमिकों के सम्बन्ध में स्थिति" रहा है और अभी भी है। इन दो परस्पर विरोधी विचारधाराओं का मूल, विचार और कर्म की भिन्न धारणाओं में निहित है और कृषकों के प्रश्न पर ये हमें पृथक् परिप्रेक्ष्यों की ओर ले जाते हैं। साथ-साथ लिये जाने पर ये हमें कृषकीय सामाजिक संरचना के स्वरूप के विषय में बहुत जानकारी देते हैं।

इस समस्या को सुलझाने के इन दोनों दृष्टिकोणों में कुछ उल्लेखनीय समानताएँ हैं। दोनों का विकासात्मक अभिविन्यास हुआ है। मानव-विज्ञानी न केवल जनजाति और कृषक को संगठन के दो भिन्न प्रकारों के रूप में देखता है बल्कि एक के दूसरे में रूपान्तरण को यदि विश्वव्यापी नहीं, तो एक सामान्य प्रक्रिया के रूप में देखता है। इसी प्रकार, मार्क्सवादी के लिए, जहाँ एक ही समाज में कृषक और श्रमिक साथ-साथ सह-अस्तित्व बनाये रखते हैं, वे सामाजिक-आर्थिक संरचना के दो भिन्न प्रकारों का प्रतिनिधित्व करते हैं, जिनमें एक दूसरे की तुलना में अधिक उन्नत है।

सैद्धान्तिक मानव-विज्ञानी जनजाति के कृषक जाति में रूपान्तरण को विकास की एक सामान्य प्रक्रिया के रूप में लेने को प्रवृत्त होता है। किन्तु मार्क्सवादी इसके विपरीत, कृषकों के श्रमिकों में रूपान्तरण को एक स्वाभाविक प्रक्रिया तथा एक राजनीतिक क्रिया, दोनों ही रूपों में देखता है।

यह प्रश्न कि कब और कैसे जनजाति के लोग कृपक बन जाते हैं मुख्यतः सैद्धान्तिक और शैक्षणिक रहता आया है । परन्तु, कृपकों का श्रमिकों में रूपान्तरण और समाज के सामान्य रूपान्तरण में कृपको तथा श्रमिकों की भूमिका, और इस से संबद्ध प्रश्न जितने राजनीतिक रहे हैं, उतने ही सैद्धान्तिक तथा शैक्षणिक । यह किसी एक व्यक्ति के राजनीतिक झुकाव पर ही आश्रित रहता है कि वह कृपको तथा श्रमिकों की सामाजिक स्थितियों तथा आर्थिक हितों को मूलतः एक ही समझता है अथवा भिन्न । इसी कारण समाज में इन दो स्तरों की स्थिति और उनके पारस्परिक संबंधों के विषय में स्पष्टता प्राप्त करना सहज नहीं है ।

समाज की तयार्कथित मत्वात्मक धारणा को प्रायः दो धार वाले हथियार के रूप में प्रयोग किया जाता है । इसके द्वारा यह तर्क दिया जा सकता है कि कृपको एवं श्रमिकों की समान स्थिति है अथवा यह भी कि उनकी स्थिति समान नहीं है । यदि कोई चाहे तो यह दिखला सकता है कि दोनों के हित एक विशेष काल में परस्पर विरोधी हैं । परन्तु इसे इस दृष्टिकोण से समन्वित किया जा सकता है कि कालान्तर में उनके हित एकबिन्दुबामी हो जायेंगे । सामाजिक परिवर्तन के सर्वमान्य सिद्धान्त के अभाव में निष्पक्ष जनों के लिए समूहों की वास्तविक पक्षधरता, और एक समाज-विशेष में उनके हितों का परीक्षण करना, कठिन हो गया है ।

यह सर्वविदित है कि कुल मिलाकर स्वयं मार्क्स ने कृपक वर्ग से दूर ही रहने की चेष्टा की । इसको उनके सामाजिक परिवर्तन के सामान्य सिद्धान्त की दृष्टि और उनकी पूँजीवाद से समाजवाद में रूपान्तरण में अभिरुचि से समझना होगा । मार्क्स के विश्लेषण की योजना में यह रूपान्तरण औद्योगिक श्रमिक वर्ग के नेतृत्व में होना था । कृपकवर्ग, नवीन सामाजिक व्यवस्था की अगुआई का प्रतिनिधित्व न करके अवशिष्ट प्राचीन व्यवस्था का प्रतिनिधित्व करता है । राजनीतिक अखाड़े के केन्द्र में तो पूँजीपतियों और श्रमिकों का संघर्ष होना था; कृपक अधिक से अधिक पार्श्वभाग ही में रह सकेंगे ।

लेनिन का कृपकों के प्रति दृष्टिकोण प्रकटतः भिन्न था । उन्होंने मार्क्स की अपेक्षा कृपको के विषय में कहीं अधिक लिखा है और उनके विचार में मार्क्स के विचारों की तुलना में कृपको ने सामाजिक क्रांति लाने में अधिक महत्वपूर्ण योगदान दिया है । हमें स्मरण रखना चाहिए कि मार्क्स प्रमुखतः फ्रांस, जर्मनी और इंग्लैंड जैसे देशों के लिए लिख रहे थे । इसके विपरीत, लेनिन के मस्तिष्क में हमेशा रूस रहता था और रूस, कृपकों की विशाल जनसंख्या वाला एक पिछड़ा देश था । लेनिन, जो कि एक प्रमुख रूप से कृपक समाज के एक विशाल राजनीतिक कार्यक्रम के संगठन से प्रत्यक्ष रूप जुड़े हुए थे, कृपकों के प्रति उपेक्षापूर्ण दृष्टिकोण अपना ही नहीं सकते थे ।





और वर्ग (श्रेणी) के मध्य यह कह कर पार्यवय करेगे कि स्तरीकरण तो समाज के समूहों (गुटों) के श्रेणीकरण पर विचार करता है, जबकि वर्ग इन गुटों (समूहों) के हितों के संघर्षों की चर्चा करता है।<sup>1</sup> यद्यपि विश्लेषणात्मक रूप से उनके मध्य विभेद करना संभव है, वास्तविकता यह है कि उनके बीच पर्याप्त समाभिरूपण है। हम सामाजिक श्रेणीकरण की योजना में कृषक वर्ग के महत्व की ही चर्चा नहीं करेंगे, वरन् उनके और अन्य सामान्य श्रेणियों या गुटों के मध्य हितों के तादात्म्य या संघर्ष की भी चर्चा करेंगे।

समाजशास्त्रीय दृष्टिकोण से लेनिन के कार्य का महान् वैशिष्ट्य यह है कि उन्होंने कृषकों को कभी सजातीय या अपृथकीकृत श्रेणी के रूप में नहीं लिया, वरन् उनकी आंतरिक संरचना के गंभीर परीक्षण ही में अपने को व्यस्त रखा।<sup>2</sup> उनका दृष्टिकोण इस दृष्टिकोण से सर्वथा भिन्न था कि “किसान एक आलू के बोरे में आलुओं की तरह है।”<sup>3</sup> अथवा यह कि वे (कृषकगण) एक दूसरे से और ज़मीन से स्वाभावतः जुड़े हुए एक समान लोगों का समूह मात्र हैं। मार्क्स भी दो प्रकार के कृषकों में अंतर दिखाते हैं—एक तो क्रांतिकारी तथा प्रबुद्ध कृषक जो भविष्य की ओर (आशा से) देखते हैं, और दूसरे रूढ़िवादी तथा अन्धविश्वासी कृषक जो केवल अतीत की ही सोचते रहते हैं, परन्तु यह तुलना वैज्ञानिक विश्लेषण का उद्देश्य पूरा न कर मात्र विवाद का विषय बन जाती है।

जैसा कि ओसोव्स्की (Ossowski)<sup>4</sup> ने कहा है, लेनिन के रूसी कृषकवर्ग की तीन श्रेणियों—कुलक (kulak) अथवा समृद्ध कृषक, स्ट्रेदनियेक (stredniak) अथवा मध्यवर्गीय कृषक और बेदनियेक (bedniak) अथवा निर्धन कृषक—में उपविभाजन ने कृषक-वर्ग के अध्येता को एक सामान्य महत्व वाली वैचारिक योजना उपलब्ध की है। यह हो सकता है कि उनका अन्तिम उद्देश्य पूर्व विद्यमान विचारधारा की परिकल्पना के अर्थ में, विभिन्न उपविभाजनों की राजनीतिक दिशा को निर्देशित

<sup>1</sup> Georges Gurvitch and Ralf Dahrendorf are two among many European sociologists who have argued in this way. For a brief discussion of their point of view, see my ‘Ideas and Interests’ in *Studies in Agrarian Social Structure*, O.U.P., 1973.

<sup>2</sup> See V. I. Lenin, *Selected Works*, Vol. XII, International Publishers, 1943, and in it particularly ‘The Agrarian Question and the “Critics of Marx”’, also his *To The Rural Poor*, Lenin, Progress Publishers, 1967.

<sup>3</sup> This is a paraphrase of Marx’s well-known statement in his *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, Foreign Languages Publishing House, n.d.

<sup>4</sup> Stanislaw Ossowski, *Class Structure in the Social Consciousness*, Routledge and Kegan Paul, 1963, p. 44 n

करना और तद्विषयक भविष्यवाणी करना रहा हो, फिर भी लेनिन ने इनमें से प्रत्येक उपविभाजन की सामाजिक और आर्थिक विशेषताओं का विश्लेषण करने में खूब परिश्रम किया है ।

लेनिन की रूसी कृषक विषयक धारणाएँ नारोदनिकी (*narodniki*) के विरोध में उभरी है ।<sup>1</sup> नारोदनिकी (*narodniki*) परम्परागत रूसी मीर (*mir*) के प्रबल समर्थक थे, जो उनकी दृष्टि में समान जनो की एक स्वभावगत सुघटित जमात थी । नारोदनिकी उन बाह्य प्रहारों का प्रतिरोध करना चाहते थे, जिन्हें वे मीर की एकता, समरसता और शान्ति के लिए सकटपूर्ण समझते थे । लेनिन की दलील थी कि नारोदनिकी का मीर के प्रति दृष्टिकोण काव्यात्मक था और उसका तत्कालीन वास्तविकता से कोई सामञ्जस्य और संबंध नहीं था । इसी संदर्भ में लेनिन ने कृषक समुदाय में परिब्याप्त विषमताओं, विसंगतियों तथा अन्तर्विरोधों को उघाड़ने की दिशा में अनवरत प्रयत्न किया । उनकी यह धारणा थी कि ऐसी विचारधारा जो सम्पूर्ण कृषक वर्ग का यशगान करती हो समृद्धों द्वारा निर्धन कृषकों के शोषण को अनिवार्यतः न्यायसम त् ठहराएगी ।

रूसी कृषक के लेनिन द्वारा किये गये विश्लेषणों से हमें सम्पूर्ण कृषक वर्ग पर "बाहरी लोगों के प्रभुत्व" की धारणा को सतर्कता से ग्रहण करने की चेतावनी मिलती है । क्योंकि यह स्पष्ट है कि अतीत में जो भी कुछ स्थिति रही हो, लेनिन द्वारा वर्णित समृद्ध कृषक आवश्यक रूप से हीन स्थिति में कभी नहीं रहे, और दीन तथा निर्धन कृषक भी सदा केवल बाहरी लोगों द्वारा ही आक्रान्त नहीं होते रहे । यह संभव है कि लेनिन ने केवल विवाद के लिए ही समृद्ध कृषकों एवं ग्रामीण गरीबों के बीच की खाई को बड़ा-बड़ाकर वर्णित किया हो, परन्तु यह छद्म स्वयं लेनिन के मस्तिष्क की उपज नहीं थी ।

यदि हम भारतीय ग्राम्य समाज की ओर दृष्टिपात करते हैं तो पाते हैं कि यहाँ न केवल समूहों के मध्य असमानता है, बल्कि उनके बीच हितों का द्वन्द्व भी है । ये असमानताएँ और द्वन्द्व भूमि के स्वामित्व और उपयोग के इन्-विन् सम्बन्धों के रूप से केन्द्रीभूत हैं । अति सामान्य शब्दों में, भारत की कृषि-व्यवस्था तीन श्रेणियों में विभाजित की जा सकती है । ये हैं—(1) कृषि कार्य न करने वाले भू-स्वामी तथा निश्चित अवधि के लिए भू-स्वामी (*tenure holders*), (2) कृषि-कार्य करने वाले भू-स्वामी और कृषि करने वाले वे अग्रामी विद्वेद आदि आदि अधिकार मान्य हैं, और (3) बटाई पर कृषि करने वाले तथा कृषि-श्रमिक । शब्द के समुचित अर्थ में तो श्रेणी (2) के सदस्य ही वास्तविक कृषक हैं; श्रेणी (2) और (3) के सम्बन्ध में तो श्रेणी (2) के सदस्य ही वास्तविक कृषक हैं; श्रेणी (1) में जो लोग

<sup>1</sup> See Lenin, *Selected Works*, op. cit.

तो शब्द के किसी भी अर्थ में कृपक नहीं कहे जा सकते ।

भारतीय समाजशास्त्री, सामाजिक परंपरा को वर्ण (caste) के रूप में देखने के अभ्यस्त हो गये हैं जहाँ श्रेणियाँ परस्पर एकान्तिक हैं और ऐसी सीमा-रेखाओं से विभाजित है जो स्पष्ट तथा सुनिश्चित रूप से परिभाषित हैं । भारतीय समाज-शास्त्री वहाँ थोड़े भ्रमित होने लगते हैं जहाँ उनके सम्मुख ऐसी श्रेणियाँ आ जाती हैं जो अनिश्चित, कुपरिभाषित और प्रायः परस्पर आच्छादित करने वाली होती है । यदि किसी के पास सुस्पष्ट और सुव्यवस्थित मस्तिष्क है तो उसे राजपूतों, जाटों और चमारों के विषय में चर्चा करने में जमींदार, किसान और कृपक श्रमिकों की चर्चा करने की अपेक्षा कहीं अधिक सन्तोष प्राप्त होगा ।

जिन श्रेणियों के विषय में हम विचार कर रहे हैं उन्हें सुस्पष्टतः सीमांकित करने में आने वाली कठिनाइयों पर बल दिया जाना चाहिए । लेनिन द्वारा वर्णित कृपकों की तीन श्रेणियाँ—कुलक, स्ट्रुद्नियेक और बेद्नियेक—शायद स्वयं लोगों द्वारा मान्य विभाजन को दर्शाती हैं और भले ही इन विभाजनों को स्पष्टतः सीमांकित न किया जा सके, तो भी उनको लेकर अपने विश्लेषण प्रारम्भ करने के उचित समाज वैज्ञानिक कारण हैं । परन्तु, यह मान लेना भ्रमक होगा कि ठीक इसी प्रकार का श्रेणीकरण प्रत्येक प्रकार के कृपक-समाज में उल्लेखनीय विभाजन उत्पन्न कर देगा । भारतीय समाज में हमें द्विविध या चतुर्विध विभाजन-अथवा एक भिन्न प्रकार के त्रिविध विभाजन की आवश्यकता है । मार्क्सवादी अनुसंधान की भावना इसकी अपेक्षा नहीं करती कि भारत के ग्राम्य-समाज के अध्येता रूस के ग्रामीण समाज के अध्ययन के लिए अपनायी गयी लेनिन की योजना का अक्षरशः अनुकरण करें ।

जो कुछ पहले कहा जा चुका है, उससे यह एकदम स्पष्ट हो जाना चाहिए कि "कृपक" श्रेणी अपने विशुद्ध स्वरूप में भारत में नहीं पायी जाती । यह एक ओर तो काम न करने वाले जमींदार में विलीन हो जाती है तो दूसरी ओर भूमिहीन कृषि श्रमिक में । यदि हम एक निश्चित अवधि तक परीक्षण करें तो यह देखने को मिलेगा कि इस प्रकार का आच्छादन न केवल "कृपक" समुदाय (community) और "कृपक" वर्ग (caste) में मिलता है, वरन् कृपक घर-परिवार में भी । इसका कारण अंशतः तो उच्च सामाजिक स्तर तथा हाथ के काम के बीच अति सवेदनशील विलोम संबंध है, और अंशतः जोत-भूमि का अत्यधिक छोटे खण्डों में विभाजन ।

एकदम सही अर्थों में, कृपक घर-परिवार एक ऐसा घर-परिवार है जहाँ स्त्री और पुरुष दोनों उस जमीन पर कृषि का अधिकांश कार्य करते हैं, जिस पर या तो उनका पूर्ण स्वामित्व है अथवा व्यावहारिक नियंत्रण । भारत में, विशेषतः उन क्षेत्रों में, जहाँ भीगे घान की खेती होती है, आर्थिक परिस्थितियों के सुधरते ही यथा-शीघ्र कृषि कार्य से छुट्टी ले लेने की प्रवृत्ति पहले तो स्त्रियों और तत्पश्चात् पुरुषों

में पायी जाती है। ज्यों ही काम से छुट्टी लेने का काम संपूर्ण हो जाता है और भूमि पर या तो बटाईदार काम करते हैं या कृषि-श्रमिक, तब वह घर-परिवार कृषक-घर-परिवार न रहकर जमीन के मालिकों का घर-परिवार हो जाता है। परन्तु काम से छुट्टी पाना या अलग हो जाना आसानी से सम्भव नहीं हो पाता है; एक विशुद्ध कृषक-घर-परिवार से बिना काम करने वाले जमीन के मालिकों के घर-परिवार तक बहुत-सी मध्यवर्ती मंजिलें हैं।

तुला के दूसरे पलड़े में, जमीन का आत्यन्तिक विखण्डन कृषक को अपनी जमीन पर निर्भर रहने के काम से काम और दूसरों द्वारा नियंत्रित जमीन में बटाई-दार होने या कृषि-श्रमिक के रूप में काम करने के अधिक से अधिक अवसर देता है। यहाँ भी कोई ऐसा तीव्र विच्छेद नहीं है, जो कृषक-घर-परिवार को नितान्त भाड़े के श्रम पर निर्भर कर देता हो और गरीब कृषक से विशुद्ध कृषि-श्रमिक तक भी अनेक अन्तर्वर्ती मंजिलें हैं।

इस मुकाम पर पहुँचकर, सतर्कता के कुछ शब्द जरूरी हो जाते हैं। हाथ के काम से छुट्टी ले लेने की और मजदूरी की नौकरी पर अधिकाधिक निर्भर रहने की प्रक्रियाएँ, प्रभावित व्यक्तिगत पात्रों के दृष्टिकोण से परिवर्तन की प्रक्रियाएँ दिखलायी देती हैं। लेकिन संपूर्ण रूप से लिये जाने पर, वे सामाजिक व्यवस्था में किसी बदलाव की द्योतक हो भी सकती हैं और नहीं भी हो सकती। परन्तु, इस बात को स्वीकार कर लेने के अनेक कारण विद्यमान हैं कि हमारे विचाराधीन विभिन्न भूमिकाओं में व्यक्तियों का विशेष परिभ्रमण, पारस्परिक व्यवस्था का एक सामान्य अंग था। जब कि यह परिभ्रमण, हाल के समय में, निःसंदेह बहुत बढ़ गया है, फिर भी हमारे पास इस वृद्धि की यथार्थ सीमा अथवा महत्व की कोई ठीक-ठीक माप नहीं है।

इसलिए जिन्हे हम भारत में समीचीन रूप से कृषक कह कर पुकारते हैं, वे स्पष्टतः परिभाषित जाति नहीं हैं, परन्तु एक ऐसी श्रेणी हैं जिसकी धार आसानी से कुन्व पड़ जाती है। यह श्रेणी, जो जमींदारों के विरोध में एकता के रूप में दिखलायी देती है, स्वयं आन्तरिक रूप से प्रभेदपूर्ण है। इस आन्तरिक प्रभेद को निरूपित करने का सर्वोत्तम ढंग क्या है? इसके पूर्व कि हम "समृद्ध", "मध्यवर्गीय" "गरीब" जैसे आच्छन्न वाक्यांशों या शब्दों को प्रयोग करने का निर्णय ले, यह जानना उचित रहेगा कि सामाजिक संबंधों की संरचना में इनका क्या महत्व या मूल्य है।

स्पष्ट है कि "समृद्ध", "मध्यवर्गीय" और "गरीब" वाक्यांशों से जो अभिप्राय हम लेते हैं वह न केवल एक अंचल से दूसरे अंचल में, अपितु एक काल-विशेष से दूसरे में भी बदलेगा। कृषकों को वर्गीकृत करने की एक स्पष्ट विधि उनकी जोत-भूमि के आकार से मिल सकती है; इससे उन्हें एक ऐसी जानकारी के आधार

पर वर्गीकृत और श्रेणीबद्ध करने का तरीका मिल जाता है, जिसे उपलब्ध करना अपेक्षाकृत सहज है। परन्तु इसकी भी प्रत्यक्ष सीमाएँ हैं। भूमि की उत्पादकता न केवल एक क्षेत्र से दूसरे क्षेत्र में बहुत अधिक बदलती है, बल्कि एक ही ग्राम में स्थित भूखण्डों में भी बदल जाती है। इसके अतिरिक्त भूमि के जोतदारी-अवधि संबंधी स्तरों पर भी विचार करना चाहिए; सामान आकार के कृषियोग्य भूखंड भी इस बात में परस्पर भिन्न हो सकते हैं कि उनमें पट्टे की भूमि तथा पूर्ण स्वामित्व की भूमि का अनुपात क्या है ?

जमीन के आकार के अतिरिक्त, पशुधन और खेती के यंत्रों जैसी अन्य सम्पत्तियों पर भी विचार किया जा सकता है। लेंनिन की यह धारणा थी कि पशुधन—विशेषतः घोड़ों—के कुल योग का स्वामित्व एक कृषक की जमीन-संबंधी हैसियत का यथार्थ संकेत देता है।<sup>6</sup> यह कहना कठिन होगा कि यह तरीका भारत में, जहाँ तक हल चलाने वाले पशुओं का प्रश्न है, कहाँ तक सच हो सकता है, क्योंकि यहाँ भारत में, गरीब किसानों के पास भी, हल के पशु होना मामूली बात है, जिनको साथ लेकर ये गरीब किसान समूह लोगों द्वारा अधिकृत भूमि पर काम करने के लिए मजदूरी पर जाते हैं। कृषि यन्त्रों का प्रयोग, कुल मिला कर, इस देश में अभी अप्रचलित है और इनका विस्तृत रूप से प्रयोग अभी केवल बड़े फार्मों के मालिकों द्वारा ही किया जाता है।

जमीन के आकार, स्थिति और गुणों में अन्तर तथा अन्य कृषि-सम्पत्तियों की प्रकृति एवं मात्रा कृषकों की घरेलू आमदनी के अन्तरों को नियन्त्रित करते हैं। भले ही, कुछ समय के लिए, हम कृषि से होने वाली आय का हिसाब लगाने में अन्तर्हित कठिनाइयों की अपेक्षा भी कर दें तो भी कृषक वर्ग (अथवा किसी भी सामाजिक वर्ग) का उपविभाजन कुछ अर्थों में एकतरफा ही रह जावेगा। क्योंकि, जहाँ निश्चित दायरे के अन्तर्गत आमदनी का निरन्तर वितरण है वहाँ ऐसी कोई स्वाभाविक विभाजक रेखाएँ नहीं हैं, जिनसे हम निश्चित रूप से कह सकें कि ये उपविभाजन दो अथवा तीन अथवा चार होंगे, तथा ये क्या होंगे।<sup>7</sup>

कृषकों की श्रेणीबद्ध करने का अपेक्षाकृत अधिक अच्छा नहीं, तो समान रूप से अच्छा तरीका उनकी कृषि-कार्य में वास्तविक भागीदारी की किस्म के अर्थों में है। मेरा कहना था कि आदर्श कल्पित कृषक-घर-परिवार वह है, जिसके सदस्य अपनी

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> For a general discussion of this problem, see Stanislaw Ossowski, 'Old Notions and New Problems: Interpretations of Social Structure in Modern Society' in André Beteille (ed.), *Social Inequality*, Penguin, 1969, for a discussion relating to the agrarian social structure in an Indian state, see my 'Class Structure in an Agrarian Society' in *Studies in Agrarian Social Structure*, op. cit.

भूमि को खुद जोतते हैं, और न तो बाहरसे भाड़े के मजदूर लेते हैं और न खुद अपने आप दूसरे के खेतों में मजदूरी का काम करते हैं। परन्तु यह आदर्श स्थिति तो पूर्णतः कभी-कभी ही प्राप्त हो सकती है। कृपक-घर-परिवार विशेष कार्यों के लिए मजदूरों को काम में लेते हैं, और किसान भी, बिना अपनी उस विशिष्टता को छोड़े जिसे उनको परिभाषित किया गया है, अपने आप को विशेष मौसमों में मजदूरी के लिए उपलब्ध करा देते हैं। वास्तव में एक ही कृपक-घर-परिवार के लिए यह असामान्य बात नहीं है कि वह बाहर के मजदूरों को अपने काम में लगाये और साथ ही मजदूरी पर दूसरों के यहाँ काम करने के लिए अपने यहाँ से व्यक्ति भेजे।

इस प्रकार "भाड़े के काम" को कसौटी मानते हुए, कृपको को तीन व्यापक श्रेणियों में वर्गीकृत किया जा सकता है। प्रथमतः, यहाँ ऐसे कृपक-घर-परिवार हैं, जो नियमित रूप से घर के सदस्यों के श्रम-योगदान की कमी को पूरा करने के लिए बाहरी भाड़े के मजदूरों पर निर्भर रहते हैं। दूसरे वर्ग में, यहाँ ऐसे कृपक-घर-परिवार हैं, जो स्वयं अपनी निज के अधिकार या स्वामित्व की जमीन को जोतने के अलावा दूसरों के लिए भाड़े पर नियमित रूप से काम करते हैं। अन्त में, यहाँ ऐसे भी घर-परिवार हैं, जो न तो दूसरों को अपने लिए भाड़े पर काम करने के लिए लेते हैं, और न ही स्वयं दूसरों का भाड़े पर काम करते हैं—और साथ ही ऐसे भी हैं, जो ये दोनों ही काम थोड़ी-थोड़ी मात्रा में करते हैं। जैसा कि भूमि-संपत्ति के आकार और आमदनी के विभाजन के मामले में हुआ है उसी तरह कुछ कम सीमा तक यहाँ भी विभाजक रेखाओं का चुनाव मनमाने ढंग से ही करना होगा।

इसमें कोई भी सन्देह नहीं है कि कृपकों के भू-संपत्ति की मात्रा (या आमदनी) के अनुसार वर्गीकरण और उनके कृषि-कार्य में प्रत्यक्ष योगदान की सीमा तथा प्रकार के आधार पर वर्गीकरण में व्यापक समरूपता होगी। परन्तु पहले से ही यह धारणा बनाकर कि कृपकों का अपने आप को भाड़ें की मजदूरी में लगाना या भाड़े के मजदूरों को अपने काम में लगाना विशुद्ध रूप से उनकी आर्थिक अवस्था पर निर्भर करता है, एकदम यह मान लेना भ्रमोत्पादक होगा कि उपरोक्त दोनों वर्गीकरण परस्पर परिवर्तनीय है। वास्तव में, इन दो वर्गीकरणों—संपत्ति के आकार के आधार पर और काम में प्रत्यक्ष योगदान के आधार पर—के साम्य की सीमा एक संस्कृति से दूसरी संस्कृति तक व्यापक रूप से बदलती रहती है।

भारत में वे कृपक-घर-परिवार जो उच्च सामाजिक स्तर के हैं (या जो अपने आप को उच्च सामाजिक स्तर का समझते हैं), सामान्यतः अपनी स्त्रियों को खेतों में काम करने के लिए प्रोत्साहित नहीं करते हैं और इस स्थिति में, नियमित रूप से, विशेष तौर के कृषि-कार्य के लिए, भाड़े के मजदूरों को काम में लगाने के लिए

वाध्य हो जाते हैं, भले ही उनकी जमीन का आकार छोटा ही हो। दूसरी ओर, उन किसान-घर-परिवारों में, जहाँ स्त्री और पुरुष दोनों के कृषि-कार्य करने की परम्परा रही है, भाड़े के मजदूरों पर निर्भर रहना बहुत कम होता है। भारत में बड़ी संख्या में कृषक श्रमिकों की उपस्थिति और कृषक श्रमिकों के विभिन्न प्रकार के परिष्कृत सामाजिक वर्गीकरण में घनिष्ठ संबंध है, और यह वर्गीकरण विशुद्ध भौतिक दृष्टिकोण पर ही निर्भर नहीं होता।

कृषक वर्गों की विशिष्टताओं का निरूपण करते हुए, मैंने सर्वदा शारीरिक श्रम में उनके प्रत्यक्ष योगदान पर जोर दिया है। सभी कृषक एक जैसा शारीरिक श्रम नहीं कर सकते। उनके काम करने के ढंगों में अवस्था और संक्स के अनुसार महत्वपूर्ण अन्तर होते हैं। कुछ कृषक, कमोवेश नियमित रूप से, अपने परिवार के सदस्यों द्वारा किये गये काम को पूरा करने के लिए भाड़े के मजदूरों को लगाते हैं। परन्तु किसी न किसी प्रकार के हाथ के काम में योगदान देना तो सभी कृषक-घर-परिवारों की सर्वव्यापक विशिष्टता है। इस दृष्टिकोण से कृषकगण, “भद्र” लोगों से भूलतः पृथक् हैं, और कृषकों तथा श्रमिकों के मध्य एक मूलभूत समानता है।

क्या श्रमिक और कृषक एक अलग श्रेणी बनाते हैं?—लेनिन ने इस प्रश्न को उठाया था और इसका स्पष्ट नकारात्मक उत्तर दिया था।<sup>१</sup> कृषक और औद्योगिक श्रमिकों के बीच अनेक ढंगों से विभेद किया जा सकता है। उनकी आर्थिक अवस्था, उनकी सांस्कृतिक जिन्दगी और उनके राजनीतिक अनुकूलन में विभेद हैं। जैसे कि सर्वविदित है, मार्क्स मध्य-उन्नीसवीं शती के फ्रांसीसी कृषक वर्ग को एक पृथक् वर्ग मानने-को इसलिए तैयार नहीं थे कि फ्रांसीसी किसान राजनीतिक जागृति और संगठन से अनजान थे। क्या एक ऐसा राजनीतिक समोजन बनाने मात्र से, जो कि उनके हितों की रक्षा का दावा करता है, कृषक समुदाय एक पृथक् वर्ग बन जावेगा? कृषक वर्ग में राजनीतिक जागृति का आकलन कैसे किया जा सकता है?

मार्क्स और लेनिन दोनों ने, कृषक-वर्ग में “वर्ग-निर्माण” के मापदण्ड के लिए औद्योगिक श्रमिकों का प्रयोग किया है, और हम निश्चय ही कृषक वर्ग के विषय में अपनी अन्तर्दृष्टि को गहरा करते हैं, जब हम उनका श्रमिक वर्ग के साथ पर्य-वेक्षण करते हैं। इन दोनों में एक महत्वपूर्ण भेद तो यह है कि औद्योगिक श्रमिक कृषकों की तुलना में कहीं अधिक विभाजित श्रेणी है। एक विशुद्ध कृषक की

<sup>१</sup> V. I. Lenin, “The Peasantry and the Working Class” in *Selected Works*, Vol. XII, op. cit.

<sup>२</sup> Marx, *The Eighteenth Brumaire*, op. cit.





जिसमें एक व्यक्ति कार्य-स्थल पर श्रम-विभाजन में अपनी स्थिति के कारण शामिल है।<sup>11</sup> मार्क्स ने फ्रेंच कृषक वर्ग की कार्य-स्थितिका विशेष (पारिभाषिक) शब्दों में वर्णन किया है।<sup>12</sup> संक्षेप में कहे तो मार्क्स का तर्क यह है कि कृषक की कार्य-स्थिति उसे अन्य कृषकों से पृथक् कर देती है, जबकि औद्योगिक श्रमिक की कार्य-स्थिति उसे अन्य औद्योगिक श्रमिकों के अधिकाधिक निकट ला देती है।

इस सीमा तक कि कृषक-वर्ग में पारिवारिक फार्म आर्थिक संगठन की बुनियादी इकाई है, घरेलू समूह, कार्य से सबद्ध अधिकांश प्रभावी संबंधों के लिए बुनियादी ढांचा प्रदान करता है, श्रम-विभाजन का फैसला घर-परिवार के सदस्यों की अवस्था और सैक्स (sex) के अनुसार होता है। जहाँ तक कृषकों का प्रश्न है, घरेलू समूह की सीमा के बाहर कार्य से सलग्न सबद्ध सामान्यतः स्थानीय समुदाय तक ही सीमित है। जहाँ तक औद्योगिक श्रमिकों का प्रश्न है, कार्य स्थिति में वे सबद्ध निहित हैं जो न केवल घरेलू संबंधों से जुड़ा है वरन् एक बड़ी सीमा तक स्थानीय समुदाय के सदस्यों से भी पृथक् है।

एक वर्ग या श्रेणी की पद-स्थिति, उसके सदस्यों को उपलब्ध प्रतिष्ठा की ओर संकेत करती है। कृषकों और श्रमिकों की इस दृष्टि से तुलना करने में अनेक बड़ी कठिनाइयाँ हैं। क्योंकि जबकि भारतीय समाज में काम का परिष्कृत श्रेणीकरण है, वही हमारे पास ऐसा कोई प्रत्यक्ष तथा स्पष्ट तरीका नहीं है जिससे परम्परागत ढंग के कामों की तुलना अपेक्षाकृत नवीन मूल के कामों से की जा सके।

भले ही कृषि और उद्योग क्षेत्रों की विभिन्न गतिविधियों का एक ही मूल्य-निर्धारण हो, तो भी तुलनीयता की समस्या बनी ही रहेगी, क्योंकि जब हम एक वर्ग (स्तर) विशेष की स्थिति-महत्ता का आकलन करते हैं, तो उसके सदस्यों द्वारा किये गये काम पर ही विचार नहीं करते वरन् काम करने में उनकी स्वतन्त्रता की मात्रा पर भी विचार करते हैं। औद्योगिक गतिविधियाँ, कृषि-गतिविधियों की तुलना में, उच्चतर ठहरायी जा सकती है, परन्तु एक वेतनभोगी कर्मचारी होने के बजाय अपनी स्वतः प्रेरणा से श्रमिक होना, कृषि-श्रम से जुड़े नकारात्मक मूल्य को निरस्त करने हेतु पर्याप्त से भी अधिक है।

एक वर्ग या स्तर विशेष की राजनीतिक स्थिति का पर्यवेक्षण उसके सदस्यों में व्याप्त राजनीतिक जागरूकता के स्तर तथा राजनीतिक रगमंच पर उस जागरूकता को अभिव्यक्ति देने के लिए आन्दोलनों तथा संगठनों की उपस्थिति को दृष्टि में रखते हुए करना चाहिए। मार्क्स के प्रसिद्ध कथन के अनुसार, कोई (समाज का) स्तर तब तक वर्ग नहीं बन सकता, जब तक उसके सदस्यों में "स्थानीय

<sup>11</sup> Ibid., p. 15.

<sup>12</sup> Marx, *The Eighteenth Brumaire*, op. cit.

अन्तर्संबंध मात्र" है, और "उनके हितों की पहचान उनमें किसी समुदाय, राष्ट्रीय बंधन और राष्ट्रीय संगठन को जन्म नहीं देती।"<sup>13</sup>

मैंने राजनीतिक स्थिति को एक पृथक् और विशेष कारण इसलिए माना है कि यद्यपि यह बाजार की स्थिति, श्रम-स्थिति और पद-स्थिति से स्पष्ट रूप से प्रभावित होती है, यह स्वयं इन तीनों को, अवसर पाते ही जबर्दस्त रूप से प्रभावित करती है। इसलिए, यह सर्वविदित है कि जहाँ भी श्रमिकों के बीच एक प्रभावी राजनीतिक संगठन है, वहाँ वे (श्रमिक) अपनी बाजार स्थिति और कार्य-स्थिति को अपने लाभ के अनुकूल बदल सकते हैं।

इसलिए, इतना कहना पर्याप्त नहीं है कि औद्योगिक श्रमिकों की भाँति कृषक भी एक निम्नस्तरीय स्थान में हैं और उनका शोषण होता रहता है। न केवल उनके शोषण का ढंग, बल्कि शोषण के प्रति उनकी प्रतिक्रिया भी पृथक् हो सकती है। इसके अतिरिक्त, कृषक आन्दोलनों और संगठनों को संगठित करने की संभावनाएँ उस काल से बहुत अधिक बढ़ गई हैं जब एक शती से भी अधिक पूर्व भारत में फ्रांस के कृषक समाज के विषय में लिखा था, और आज हमें इस बात पर लेनिन की भाँति विश्वास करने का भी कोई कारण नहीं दीखता कि ऐसे आन्दोलनों या संगठनों को अपने नेतृत्व के लिए संगठित औद्योगिक श्रमिक वर्ग पर निर्भर रहना पड़ेगा। कुछ पूर्ववर्ती सामान्य सिद्धान्तों के अनुसार इस बात का निर्णय नहीं किया जा सकता है कि कृषक अपनी राजनीतिक स्थिति के प्रति भीराव गन्ना अपनायेंगे, परन्तु इसे, प्रत्येक प्रकार के समाज के लिए, अनुभागाश्रित रूप में ही स्थापित करना होगा।

यहाँ तक तो हमने कृषकों को औद्योगिक श्रमिकों के संदर्भ में देखा है। वे गेहूँ संस्तरण या वर्ग हैं जिनमें साम्य या विभेद प्रदर्शित किया जा सकता है परन्तु जो एक-दूसरे में प्रत्यक्ष रूप में अन्तर्क्रिया नहीं करेंगे। गेहूँ दृष्टि में, कृषकों को इपि-श्रमिकों के संदर्भ में देखना अधिक फलप्रयुक्त होगा, क्योंकि यहाँ हम न केवल सम्माननाओं और पाप्यकों पर ही विचार करेंगे बल्कि इन दोनों के मध्य अन्तर्संबंध पर भी विचार करेंगे।

पहले हम पारिभाषिक जटिलताओं में सम्बद्ध एक प्रश्न को सुझा दें। जैसा कि डैनियल थॉर्नर (Daniel Thorner) ने इंगित किया है, "कृषक" शब्द को व्यापक और संकीर्ण दोनों प्रकार प्रयुक्त किया जा सकता है।<sup>14</sup> संकीर्ण अर्थ में

<sup>13</sup> Ibid., p. 124.

<sup>14</sup> Daniel Thorner, "Peasantry" in David L. Sills (ed.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, The MacMillan Company and The Free Press, 1968, pp. 503-11.

“कृपक” सघु भू-स्वामी हैं, जो निजी भूमि को, जिस पर इनका स्वामित्व अथवा नियन्त्रण है, जोतकर आजीविका अर्जित करते हैं। परन्तु सामान्यतः ग्राह्य व्यापक अर्थों में, “कृपक” वे सभी हैं जो भूमि में काम करके गुजारा करते हैं और इनमें कृषि-श्रमिक और बटाईदार भी शामिल हैं। मार्क्सवादियों ने “कृपक” शब्द को प्रायः सदैव ही उनके संकीर्ण और कठोर अर्थों में प्रयुक्त किया है—और मैं भी उन्हीं के प्रयोग को इसलिए अपनाता चाहता हूँ क्योंकि एक इसी तरीके से हम उन दोनों के मध्य संबंधों की गहराई से खोज कर सकेंगे, जो स्वयं निजी स्वामित्व की और स्वनियंत्रित भूमि पर काम करते हैं और जो दूसरे द्वारा नियमित जमीन पर काम करते हैं।

कृपक वर्ग की अपेक्षाकृत कठोर परिभाषा को तथा इसमें कृपकों और कृषि-श्रमिकों के मध्य समाहित अन्तर को स्वीकार करते हुए, हमें यह भी ध्यान में रखना चाहिए कि क्यों यह अपेक्षाकृत अधिक व्यापक धारणा इतने आम तौर पर प्रयोग में आती है। क्योंकि, यद्यपि यह संभव भी है और वांछनीय भी कि इस अन्तर को विश्लेषणात्मक रूप से किया जाये, वास्तविक जगत् में इन दोनों श्रेणियों में प्रायिक और यथेष्ट परस्पर-व्यापन है जिसके कृपकों और कृषि-श्रमिकों के मध्य संबंधों के लिए महत्वपूर्ण निहितार्थ हैं। जहाँ इन दो श्रेणियों में पर्याप्त परस्पर-व्यापन है, वहाँ कृपकों और कृषि-श्रमिकों के बीच संबंध एक विशेष प्रकार के हैं; जहाँ यह परस्पर-व्यापन घट गया है और ये दो श्रेणियाँ परस्पर रूप से एकान्तिक हो गयी हैं, वहाँ संबंध अन्य प्रकार के हैं।

भारत में कृषि-श्रमिकों की बड़ी जनसंख्या है। पिछली शती में यह जनसंख्या स्वतन्त्र रूप से भी तथा अन्य कृषि-सस्तरणों की तुलना में भी बढ़ी है, और शायद गत दशक में वृद्धिशील गति से बढ़ी है। परन्तु, यह बात निःसंदेह सत्य सिद्ध हो चुकी है कि उन्नीसवीं शती के आरम्भ में, भारत में कृषि-श्रमिकों की पर्याप्त जनसंख्या थी,<sup>15</sup> तथा ब्रिटिश शासन के प्रारम्भिक काल में भी भूमि पर काम करने वालों की एक समाग श्रेणी नहीं थी।

“कृषि-श्रमिक” शब्द, निःसंदेह, संकुचित रूप में केवल उन श्रमिकों के लिए प्रयुक्त किया जा सकता है, जो नकद मजदूरी के लिए काम करते हैं और उस नकद के बंधन द्वारा ही अपने मालिक से बंधे होते हैं। इस अर्थ में तो कृषि-श्रमिक शायद अपेक्षाकृत नूतन मूल के हैं, परन्तु इस शब्द को इस रूप में प्रयुक्त करना और उन श्रमिकों को, जो कि नकद के स्थान पर वस्तुओं के रूप में मजदूरी पाते हैं और अपने मालिकों से परम्परागत बंधनों द्वारा बंधे हैं, छोड़ देना, अनुचित रीति से प्रतिबंधक है। ऐसा इसलिए है क्योंकि उन कृषि-श्रमिकों,

<sup>15</sup> Dharma Kumar, *Land and Caste in South India*, Cambridge University Press, 1965

जिन्हें कि नकद मजदूरी मिलती है, और उन कृषि-श्रमिकों, जिन्हें मजदूरी माल या वस्तुओं द्वारा मिलती है, में एक ऐतिहासिक तथा समाजशास्त्रीय निरन्तरता है।

1971 की गणना के अनुसार समस्त श्रमिकों की प्रायः ठीक 30 प्रतिशत संख्या और कृषि में काम करने वालों की 40 प्रतिशत से कुछ अधिक संख्या कृषि-मजदूरों के रूप में दर्ज की गयी थी। ये जोड़ की संख्याएँ सारे श्रमिक समूह में कृषि-मजदूरों की सघनता और महत्ता का सामान्य आभास मात्र देती हैं। आंध्र और केरल इन दो राज्यों में कृषि में काम करने वाले मजदूरों की संख्या खेतिहरों से कहीं ज्यादा थी, अथवा खेती में लगे कुल श्रमिक-समूह के आधे से अधिक थी, और दो अन्य राज्यों तमिलनाडु और बिहार में उतने ही कृषि-मजदूर थे जितने कि खेतिहर।

1971 की जनगणना की अस्थायी तालिकाओं में दिये गये आँकड़ों को जरा सावधानी और सतर्कता से समझना होगा, क्योंकि इनमें अनेक उलझाऊ लक्षण हैं, जिनको समझना आसान नहीं है। 1961 और 1971 के बीच सब श्रमिकों में कृषि-मजदूरों का अनुपात 18.87 से 29.98 प्रतिशत हो गया है। पंजाब, हरियाणा और राजस्थान जैसे अनेक राज्यों में ये अनुपात दुगुने से भी ज्यादा हो गये हैं। जनसंख्या के आँकड़े कभी-कभी ऐसे नाटकीय परिवर्तनों को दिखला देते हैं जो सूक्ष्म परीक्षणों के बाद भ्रमोत्पादक सिद्ध होते हैं।<sup>16</sup> परन्तु वस्तु-स्थिति जो भी हो, यह सुनिश्चित मालूम पड़ता है कि हमारे देश में कृषि-मजदूरों की न केवल एक भारी आबादी है, वरन् वह बढ़ भी रही है।

कृषकों और औद्योगिक श्रमिकों की तुलना करने में कुछ कठिनाइयों और समस्याओं को हम तब आसानी से हल कर सकते हैं, जब हम उनकी तुलना कृषि-मजदूरों से करते हैं। कृषि-मजदूरों की बाजार स्थिति प्रायः निरपवाद रूप से कृषकों की बाजार स्थिति की तुलना में निकृष्ट है, और यही स्थिति शायद उन सीमित क्षेत्रों में भी है, जहाँ कि अधिक उत्पादन से जैसा कि पंजाब में, और संगठित राजनीतिक कार्य से जैसा कि केरल में, मजदूरी काफी बढ़ी है। कृषक का कृषि-मजदूर के रूप में रूपान्तरण आज भी इस बात का सबसे आम संकेतक है कि कृषक की बाजार स्थिति नीचे गिरती जा रही है।

कृषि-मजदूरों की कार्य-स्थिति, कृषकों की कार्य-स्थिति के समान हो भी सकती है और नहीं भी हो सकती है। जहाँ वे अपने ही गाँव में न्यूनाधिक स्थायी रीति से कार्यरत हैं और जहाँ घर-परिवार के सदस्य साथ ही नियुक्त हैं, उनकी कार्य-

<sup>16</sup> See J. Krishnamurthy, 'Working Force in 1971 Census: Some Exercises on Provisional Results', *Economic and Political Weekly*, Vol. VII, No. 3, January 1972, pp. 115-18.

स्थिति, मालिक-कृषक की कार्य-स्थिति से अधिक भिन्न नहीं भी हो सकती। परन्तु कृषि-श्रमिकों को कुछ ज्यादा ही पृथक् ढंग से काम करना पड़ता है। कृषि-क्षेत्र में मजदूरी का काम अधिकाधिक संविदात्मक (ठिकेदारी का) बनता जा रहा है, और जब ऐसा होता है तो यह संभव है कि एक ही घर-परिवार के अलग-अलग सदस्य एक ही साथ या एक ही गाँव में भी कार्य-नियुक्त न हों। यहाँ भी कृषि-मजदूरों को "ग्रामीण श्रमजीवी" मानना भ्रमपूर्ण है, क्योंकि उनकी कार्य-स्थिति और औद्योगिक श्रमिकों की कार्य-स्थिति के बीच महत्वपूर्ण अन्तर निरन्तर विद्यमान रहते हैं।

कृषि-मजदूरों का पद स्पष्टतः कृषकों के पद से निम्न स्तर का है। यद्यपि वे दोनों एक ही सामान्य प्रकार का काम करते हैं, फिर भी जो मजदूरी के लिए काम में नियुक्त हैं—भले ही नकद या जिन्स में—उन पर साधारणतः अधिक जटिल और भारी काम सौंपे जाते हैं। यह सर्वविदित है कि उच्च-स्तरीय कृषक वर्ग—जैसे जाट—के वे सदस्य, जिन्होंने अपनी जमीन का अधिकार छो दिया है, असामी-काश्तकार के रूप में काम करने को तो शायद तैयार हो सकते हैं, परन्तु मजदूरी पाने वाले श्रमिक के रूप में नौकरी करने को, विशेषतः पद (प्रतिष्ठा) के कारण, अनिच्छुक रहते हैं, और जो यात पुरणों के लिए लागू होती है, स्त्रियों के लिए तो और भी ज्यादा लागू हो जाती है।

कृषि-मजदूरों की राजनीतिक स्थिति कुछ दृढ़ता सामने लाती है। उनकी "निम्न-स्तरीय दशा" एक अर्थ में उनके लिए आमूल-मूल परिवर्तनों के कार्यक्रमों के लिए संगठित होना आसान कर देती है। परन्तु उनकी आर्थिक असुरक्षा और सामाजिक निम्नवर्गता की भावना, दूसरे अर्थों में, उनके संगठन को अजीब ढंग से भेद्य बना देती है। जैसा कि ऐसे सब मामलों में होता है, उनके संगठन की शक्ति या दुर्बलता उस वर्ग के स्वरूप पर निर्भर करती है—जिसके विरुद्ध वह संचालित है।

कृषि-मजदूरों का राजनीतिक संगठन देश के कतिपय सीमित भागों में सफल हुआ है। सब कुछ मिला कर यह (संगठन) तुलनात्मक रूप से, गीले घान की खेती के क्षेत्रों में—विशेषतः दक्षिण भारत के कुछ जिलों में जैसे केरल में एलप्पी और तमिलनाडु में तंजौर में—अधिक सफल हुआ है। इन जिलों में, वास्तव में, सबसे अधिक सफल कृषकीय संगठन, कृषि-मजदूर संगठन है न कि किसान समार्ष जो आम तौर से सभी किसानों के हितों का प्रतिनिधित्व करती है।

कुछ लोग यह तर्क देते हैं कि कृषि कार्य की मजदूरी केवल उसी अवस्था में पर्याप्त रूप से बढ़ी है, जब कृषि-श्रमिकों का काफी मजबूत राजनीतिक संगठन सफलतापूर्वक इस मजदूरी-वृद्धि के लिए माँग करता है। प्रणव चट्टन ने देश के विभिन्न भागों की कृषि-मजदूरी का तुलनात्मक अध्ययन करके इस तर्क की पुष्टि करनी

चाही है। वट्टन के अनुसार, लुधियाना जिले में जहाँ 1962-3 तथा 1967-8 के मध्य उत्पादन में पर्याप्त वृद्धि हुई थी वास्तविक मजदूरियाँ कम बढ़ी थी, जबकि केरल के एलप्पी तथा पालघाट जिलों में, उसी काल में, मजदूरियाँ अधिक बढ़ी।<sup>17</sup>

टी० के० ऊम्मेन (T. K. Oommen) ने एलप्पी जिले में कृषि-मजदूरों की वास्तविक मजदूरियों की वृद्धि के साथ जुड़े हुए सभी कारणों का विचारपूर्वक परीक्षण किया है।<sup>18</sup> इस मजदूरी की वृद्धि के साथ-साथ व्यापक और प्रचण्ड कृषि-आन्दोलन तथा विग्रह जुड़े हैं। इन विग्रहों के लिए जिम्मेदार आर्थिक कारणों में प्रमुख, भूमिहीन कृषि-मजदूरों का बृहद् एकत्रीकरण तथा जमीनों का आत्यन्तिक विखण्डन हैं। 1961 की जनगणना में भी कृषि में लगे आधे से भी अधिक मजदूर कृषि-श्रमिक थे, और हाल में किया गया सर्वेक्षण दिखाता है कि लगभग 90 प्रतिशत कृषियोग्य भूखण्ड 2.5 एकड़ या उससे भी कम के हैं।<sup>19</sup> यद्यपि सारे भारत में बहुत ज्यादा भूमिहीनता और भूमि का विखण्डन है, तब भी इन आँकड़ों को असामान्य रूप से ऊँचा समझना चाहिये।

एलप्पी जिले में कृषि-मजदूरों की आर्थिक स्थिति के दो विशेष ध्यान देने योग्य लक्षण हैं। इनमें प्रथम तो इन कृषि-मजदूरों में व्याप्त बहुत अधिक भौगोलिक गतिशीलता है। ऊम्मेन कहते हैं, "एलप्पी जिले में सड़कें और यातायात और संचार-व्यवस्था सब भली प्रकार विकसित हैं, और इससे लोगों को आवागमन में बड़ी सुविधा मिलती है। फसल कटने के मौसम में स्त्रियों और पुरुषों को बड़ी सख्या में, बसों द्वारा खेतों की ओर जाते देखना एक आम बात है।"<sup>20</sup> दूसरी ध्यान देने योग्य बात यह है कि एक ही व्यक्ति एक ही साथ अक्सर एक कृषि-श्रमिक और औद्योगिक मजदूर दोनों है। ये दोनों विशेषताएँ केरल की बस्तियों की विशिष्ट पारिस्थितिकी (ecology) से संबंधित हैं जहाँ ग्रामीण-शहरी प्रभेद, देश के अन्य भागों की तुलना में, कहीं अधिक कमजोर है।

ऊम्मेन के अनुसार, "कुट्टानद में, सन् 1939 में, ट्रावनकोर कर्पक घोशीलाली (कृषि-मजदूर) यूनियन (टी.के.टी.यू.) की शाखा के रूप में प्रथम कृषि संगठन गठित किया गया।"<sup>21</sup> अपने आरम्भिक जीवन से ही, टी.के.टी.यू. ज्यादातर कम्युनिस्ट पार्टी द्वारा नियंत्रित था और 1964 में कम्युनिस्ट पार्टी में विभाजन हो जाने से टी.के.टी.यू. भी दो संगठनों—कम्युनिस्ट पार्टी द्वारा नियंत्रित केरल कर्पक

<sup>17</sup> Pranab Bardhan, 'Green Revolution and Agricultural Labourers', *Economic and Political Weekly*, Vol. V, Nos. 29-31, July 1970, pp. 1239-46.

<sup>18</sup> T. K. Oommen, 'Agrarian Tension in a Kerala District, An Analysis', *Indian Journal of Industrial Relations*, Vol. 7, No. 2, 1971, pp. 229-68.

<sup>19</sup> Cited in Oommen, op. cit.

<sup>20</sup> Oommen, op. cit., p. 241.

<sup>21</sup> Ibid, p. 246.

थोडीलाली फेडरेशन और कम्यूनिस्ट पार्टी (माक्सवादी) द्वारा नियंत्रित केरल राज्य कर्पक थोडीलाली यूनियन—में विभाजित हो गयी। इनमें कम्यूनिस्ट पार्टी (माक्सवादी) का संगठन अपेक्षाकृत अधिक सशक्त रूप से उभर कर सामने आया।

केरल प्रशासन ने जुलाई 1957 में एक त्रिपक्षीय समिति का गठन किया, जिसमें प्रशासन, कृषक और कृषि के मजदूर सम्मिलित थे।<sup>22</sup> तब से कृषि-श्रमिकों के प्रतिनिधियों ने मजदूरी और काम की दशाओं में अनेक सुविधाएँ प्राप्त कर ली हैं, यद्यपि श्रम-संघों की आपसी प्रतिस्पर्धा के कारण इनकी प्रभावोत्पादकता दूसरी जगहों की भाँति यहाँ भी कमजोर पड़ गयी है। ऊँमेन का विश्लेषण यह दिखाता है कि एलप्पी में कृषि-मजदूरी की तुलनात्मक सफलता का कारण केवल एक ही उपकरण नहीं है परन्तु इसका कारण उन विभिन्न उपकरणों में खोजा जा सकता है, जो अन्यत्र पृथक्-पृथक् रूप में विद्यमान हो सकते हैं, परन्तु सामान्यतः एक ही सम्मिलन में नहीं।

अन्यत्र हमने उन उपकरणों या कारणों की विस्तार से चर्चा की है, जिन्होंने तमिलनाडु के तंजौर जिले में कृषि-श्रमिकों की राजनीतिक शक्ति में वृद्धि करने में महत्वपूर्ण योगदान दिया है।<sup>23</sup> वहाँ भी कम्यूनिस्ट पार्टी (माक्सवादी) द्वारा नियंत्रित एक सशक्त कृषि-मजदूर संगठन विद्यमान है जिसने मालिकों, कामगारों और प्रशासन के प्रतिनिधियों के त्रिपक्षीय सम्मेलन में, अधिक मजदूरी के लिए सौदा करने की दिशा में महत्वपूर्ण भूमिका निभायी है। मैंने भी ऊँमेन की तरह यही तर्क दिया है कि तंजौर में कृषि-श्रमिक-संगठन को मिली-सफलता के पीछे विभिन्न कारणों का संयोजन है यद्यपि ये कारण वे ही नहीं हैं, जिन्हें एलप्पी जिले में किये गये ऊँमेन के विश्लेषण के दौरान चीन्हा गया था।

एलप्पी और तंजौर से प्राप्त सामग्री से एक बात स्पष्ट होती है जिस पर टिप्पणी करना जरूरी है। कृषि समाज में भौतिक और मजदूरी के संबंधों की चर्चा करते समय हम असंबद्ध और ढीले तरीके से ज़मींदारों और भूमिहीन कृषकों की चर्चा करते हैं। जिस बात पर मैं जोर देना चाहूँगा यह है कि एलप्पी और तंजौर दोनों स्थानों पर अधिकांश संख्या में काम देने वाले लोग “जमींदार” कहे जाने की तुलना में “कृषक” ही कहे जा सकते हैं, क्योंकि ये वे क्षेत्र हैं, जिनमें कृषि में लगे आधे से भी अधिक लोग कृषि-मजदूर हैं और जिनमें जोत-भूमि का अधिकांश भाग—एलप्पी में 98 प्रतिशत से भी अधिक—5 एकड़ से भी कम है। स्पष्ट है कि अनेक भूमिहीन श्रमिक उन लोगों द्वारा नियुक्त किये गये होंगे जो स्वयं अत्यल्प

<sup>22</sup> Ibid., p. 251.

<sup>23</sup> 'Agrarian Relations in Tanjore District, South India' in my *Studies in Agrarian Social Structure*, op. cit.

कृषि-भूमि के स्वामी होंगे। यह मान कर चलते हुए कि विशुद्ध रूप से स्वयं-नियुक्त कृषकगण जरा कम ही हैं और हमारा वास्ता उन्हीं से है जो लगभग कमोवेश विशुद्ध प्रकार के हैं, कृषकों और कृषि-श्रमिकों के हितों में गम्भीर सघर्ष होगा।

इन द्वन्द्वों की उपस्थिति और उससे कृषक आन्दोलनों और संगठनों के नेताओं के लिए उत्पन्न समस्याएँ स्पष्ट रूप से तब सामने आ जाती हैं, जब हमारा ध्यान एक भिन्न ही क्षेत्र—अर्थात् पश्चिम बंगाल—की ओर जाता है। पश्चिम बंगाल में किसान आन्दोलनों की एक सच्ची परम्परा रही है, और भारत के सभी राज्यों की तुलना में केरल की ही भाँति वहाँ भी सबसे सशक्त किसान सभाएँ संगठित हुई हैं। परन्तु वहाँ कृषि-श्रमिक प्रभावी रूप में संगठित नहीं हो सके हैं और संगठित राजनीतिक गति-विधियों द्वारा मजदूरी बढ़ाने और काम की दशाओं में केरल तथा तंजौर जैसे सुधार लाने में वे असमर्थ रहे हैं।

पश्चिम बंगाल की तुलना केरल तथा तंजौर जिले से करने पर हम इनकी यथार्थ अवस्था में कुछ अन्तर पाते हैं। पश्चिम बंगाल में कृषि-श्रमिकों का उत्तना बड़ा एकत्रीकरण नहीं है जितना कि इन दोनों क्षेत्रों में से प्रत्येक में है। परन्तु इससे भी अधिक महत्वपूर्ण यह है कि ठेठ कृषि-श्रमिक जाँ केवल खेती की मजदूरी द्वारा जीविकोपार्जन करते हैं, पश्चिम बंगाल में, केरल और तंजौर जिले की तुलना में कहीं कम हैं। पश्चिम बंगाल के अधिकांश जिलों में खेती करने वाले भू-स्वामी, बटाईदार और मजदूरी वाले श्रमिकों का काफ़ी मात्रा में परस्पर व्यापन है। परिणामतः कृषि-क्षेत्र में मालिक-नीकर संबंधों में इस राज्य में वह महत्ता प्राप्त नहीं की, जो कि उन्हें दक्षिण के कुछ क्षेत्रों में मिली।

पश्चिम बंगाल में “कृषक” और “कृषि-श्रमिक” आर्थिक रूप से न केवल मिश्रित श्रेणियाँ हैं, वरन् सामाजिक रूप से भी वे विषमभावीय श्रेणियाँ हैं। कृषि-श्रमिक सर्वत्र हिन्दू, आदिवासी और हरिजनों में विभक्त हैं। पश्चिम बंगाल में हरिजनों और आदिवासियों का अन्तर काफ़ी स्पष्ट है, और प्रायः गाँव के बस्ती के प्रारूप में प्रतिबिम्बित होता है। तंजौर जिले में वे तालुके जहाँ कृषि-श्रमिकों का बाहुल्य देखा जा सकता है इसी श्रेणी में हरिजनों का भी बाहुल्य दिखलाते हैं। इसके विपरीत, पश्चिम बंगाल में कृषि-श्रमिकों में व्याप्त अनेक पद-विभेद उनके राजनीतिक संगठन के मार्ग में बाधाएँ उपस्थित करते हैं।

बंगाल में प्रथम बड़ा कृषक संघर्ष, किसान सभा द्वारा संगठित 1946-7 का तेभागा आन्दोलन था। इस आन्दोलन का उद्देश्य बटाईदार के भाग को आधे से दो-तिहाई करना और उसकी आर्थिक स्थिति में अन्य सुधार प्राप्त करना था। इसे तत्कालीन अविभाजित बंगाल की तत्कालीन संयुक्त किसान सभा ने संयोजित किया था। तेभागा आन्दोलन के इतिहासकार मुनील सेन ने, जिन्होंने स्वयं इस आन्दोलन में प्रमुख भाग लिया था, बंगाल की किसान सभा के सम्मुख प्रारम्भिक



काल से ही आयी दुविधापूर्ण स्थितियों के कुछ संकेत हमें दिये हैं। “ऐसा लगता है कि किसान सभा के सम्मुख सबसे अधिक महत्वपूर्ण विषय किसान-एकता को बनाये रखना था और उस सभा में उन्ही मांगों पर जोर दिया गया था, जो सभी श्रेणियों के किसानों के हितों के अनुरूप हों, ताकि उभरते हुए साम्राज्यवाद-विरोधी आन्दोलन के अंग के रूप में एक बृहद् कृषक-आन्दोलन का संयोजन हो सके।”<sup>24</sup> तेभागा आन्दोलन का वर्णन करते हुए, सेन, लेनिन के समय से किये गये “कृषक” और “कृषि-श्रमिक” के अन्तर की व्यवस्थित रूप से उपेक्षा करते हैं, और बार-बार “समृद्ध कृषक”, “मध्यवर्गीय कृषक”, “गरीब कृषक” और “भूमिहीन कृषक” (जिनमें बटाईदार तथा कृषि-मजदूर शामिल हैं) का ही जिक्र करते हैं। अब यह एक विवादास्पद प्रश्न है कि 1946-7 में तेभागा आन्दोलन में विभिन्न श्रेणियों और वर्गों के हित कहाँ तक समाभिमुख हो सके होंगे।

तेभागा आन्दोलन कुल मिलाकर अपने उद्देश्यों को प्राप्त करने में असफल रहा परन्तु, वे मांगें, जो उसने उठाई थी, बरकरार बनी रही। 1968 और 1970 के मध्य पश्चिम बंगाल में कृषि क्षेत्र में बड़े पैमाने पर अशांति रही। इन दो आन्दोलनों में एक महत्वपूर्ण अन्तर यह है कि बाद वाला आन्दोलन तब संयोजित किया गया था जब माक्सवादी कम्युनिस्ट पार्टी के वर्चस्व वाली संयुक्त मोर्चा सरकार सत्तारूढ़ थी। आन्दोलन था भी काफी बड़े पैमाने पर और इसकी मांगें भी अधिक महत्वाकांक्षी थी। परन्तु असल मुद्दा फिर भी वही था। सामान्य रूप से तो यह कि भूमि उसे जोतने वाले को ही मिले और विशिष्ट रूप से यह कि बटाईदार के लिए अपेक्षाकृत अधिक अच्छी शर्तें हों। इसके अतिरिक्त, एक बार फिर, इस कार्यक्रम ने कृषक एकता पर जोर दिया, और गरीब किसानों, बटाईदारों और कृषि-श्रमिकों के हितों में तादात्म्य और घनिष्ठता स्थापित करने पर बल दिया।

यह कहना कठिन है कि किसान सभा ने गरीब किसानों और बटाईदारों के लिए क्या स्थायी लाभ प्राप्त किये। परन्तु, कृषि-श्रमिकों को विशेष आर्थिक लाभ नहीं हुआ, और पश्चिम बंगाल में, केरल और देश के कई अन्य भागों की तुलना में, कृषि-मजदूरी अब भी पर्याप्त न्यून है।

पश्चिम बंगाल में कृषि-श्रमिकों के प्रभावी संगठन के विकास को अवरोध करने वाले कतिपय बुनियादी कारणों को ऊपर कही कहा जा चुका है। यदि कोई बंगाल (बाद में पश्चिम बंगाल) किसान सभा के पिछले तीस वर्षों के दस्तावेजों को पढ़ेगा, तो वह इस प्रकार के संगठन के प्रति किसान सभा के सत्कालीन नेताओं

की द्वैधवृत्ति से परिचित होगा ।<sup>25</sup> चालीस के दशक में, इस समस्या पर विस्तार से विचार किया गया और आम राय यही थी कि ऐसा संगठन गठित करना वांछनीय है । ठीक इसी प्रकार की आम राय साठ के दशक के अन्तिम भाग में भी पायी जाती है और उसी प्रकार उचित कार्यवाही का अभाव भी । केरल तथा पश्चिम बंगाल में दिखाई देने वाले अन्तर से यह स्पष्ट है कि कृषि-श्रमिकों की अवस्था तब तक नहीं सुधर सकती, जब तक वे प्रभावी रूप से संगठित नहीं हो जाते, और इस संगठन के लिए कुछ ऐसी बुनियादी दशाओं का होना अनिवार्य है जो व्यापक रूप से मौजूद नहीं हैं ।

५

<sup>25</sup> See my 'Peasant Associations and the Agrarian Class Structure' in *Studies*

## मार्क्सवाद और आधुनिक समाजशास्त्र

३

आज के भारत में जो शास्त्रीय (academic) समाजवैज्ञानिक सक्रिय मार्क्सवादियों के साथ संवाद शुरू करना चाहता है, उसे थोड़ा खाने का जोखिम उठाना ही होगा। ऐसा लगता है कि समाजशास्त्रियों को जाति, नातेदारी संबंधों एवं रीति-रिवाजों का अध्ययन करते देखकर तथा समाजशास्त्रीय अनुसंधान की तुच्छता पर छीटा-कशी करके तो मार्क्सवादी खूब प्रसन्न होते हैं। किन्तु जब समाजशास्त्री उत्पादन के सामाजिक संगठन, खेतिहर वर्ग की संरचना और किसान आन्दोलन तथा संगठन जैसे विषयों की ओर मुड़ता है तो वह गहरे सन्देह का पात्र बन जाता है।

समकालीन भारत में मार्क्सवाद और शास्त्रीय समाजवाद के बीच जो अनिश्चित संबंध दिखायी देता है वह अनुठा नहीं। इन दो अभिगमों या परिप्रेक्ष्यों के बीच तनाव का मूल कारण चिन्तन और कर्म में सामंजस्य स्थापित करने के दो भिन्न मार्गों का होना है। इस तरह एक प्रकार से इसका एक सार्वभौम चरित्र है जो विभिन्न देशकाल में अपने को विभिन्न प्रकार से प्रकट करता है।

यह याद रखना महत्वपूर्ण है कि शास्त्रीय समाजविज्ञान से (सामाजिक नृशास्त्र समेत) भारत का परिचय ब्रिटेन और अमेरिका के द्वारा उस समय कराया गया जब इन दो देशों में मार्क्सवाद और समाजशास्त्र के बीच पूरा-पूरा विभाजन था। निश्चय ही अधिकांश बर्तनवी और अमरीकी विश्वविद्यालयों में दो विश्वयुद्धों के अंतराल में यह समझा जाता था कि समाजशास्त्र और मार्क्सवाद एक-दूसरे से पर्याप्त भिन्न है और इन दोनों के मिल सकने की संभावनाएँ बहुत कम हैं।

यह पहले इंगित किया जा चुका है कि कैसे भारतीय विद्वानों ने ब्रिटेन तथा



की है जिन्होंने लिखा : “जब मैं सत्रह साल का था मुझे एक ‘युवा बेल्जियाई समाजवादी ने, जिससे मेरी भेंट छुट्टियों में हुई थी, मार्क्सवाद में दीक्षित किया . . . मार्क्स को पढ़ना मेरे लिए इसलिए और भी आह्लादक था क्योंकि मैं उस महान् चिन्तक के जरिए उस दार्शनिक धारा से पहला संपर्क कर रहा था जो कान्ट से हीगल तक पहुँचती है। मेरे सामने एक पूरी नयी दुनिया उजागर हो रही थी। मेरी यह उत्तेजना कभी शिथिल नहीं पड़ी : और अब ऐसा कम ही होता है जब मैं समाजशास्त्र या नृशास्त्र की किसी समस्या को सुलझाते समय अपनी चिन्तन प्रक्रिया को गति देने के लिए 18 ब्रुमेयर ऑफ़ सुई बोनापार्ट (18 Brumaire of Louis Bonaparte) या क्रिटिक ऑफ़ पॉलिटिकल इकोनॉमी (Critique of Political Economy) के एक-दो पन्ने न पढ़ता हूँ।”<sup>3</sup>

तथापि जब लेवी-स्ट्रॉस ने फ्रांसीसी समाजशास्त्र पर एक सारगर्भित, तेजस्वी तथा पाठित्यपूर्ण लेख लिखा तो उन्होंने एक बार भी मार्क्स या उनके किसी बुनियादी विचार का उल्लेख करने की जरूरत नहीं समझी ? क्यों इतने सारे लोग स्वतः प्रेरणा से मार्क्सवाद से मानो मन्त्रमुग्ध होते हैं ? क्यों इतने सारे ही दूसरे लोग इतने ही तर्कहीन ढंग से इससे प्रतिकर्षित होते हैं ? ये सिर्फ़ अमूर्त या व्यर्थ प्रश्न नहीं हैं बल्कि यदि हमें भारत में मार्क्सवाद और समाजशास्त्र के संबंध का समझना है तो इन पर निरन्तर विचार करते रहना होगा।

आने वाले वर्षों में भारत में समाजशास्त्र और मार्क्सवाद के बीच किस तरह के संबंध की अपेक्षा की जा सकती है ? इन दोनों के बीच किसी सार्थक, प्रभावशाली या गंभीर बहस के अभाव में यह अनिवार्य हो जाता है कि पहले समस्या का निष्पन्न नियमानुकूल शब्दावली में किया जाय। ऐसा जान पड़ता है कि मार्क्सवाद और समाजशास्त्र के संबंध को तीन दृष्टिकोणों से निरूपित किया जा सकता है। पहला यह कि मार्क्सवाद वह बुनियादी ढाँचा सुलभ करता है जो अपनी मौलिक प्रकृति गँवाये बिना समाजशास्त्र के सफल निष्कर्षों को ग्रहण कर सकता है। दूसरा यह कि समाजशास्त्र वह मूलभूत अनुशासन है जिसको अपने विकास के लिए मार्क्स तथा उनके अन्य सृजनशील अनुयायियों के अनुभवसिद्ध विचारों को समाविष्ट करना होगा; यह मेरा अपना दृष्टिकोण है। तथापि एक तीसरा दृष्टिकोण भी है जो मार्क्सवादी समाजशास्त्र की संभावना मात्र को ही नकारता है और इस हठ पर डटा रहता है कि मार्क्सवाद तथा समाजशास्त्र स्वभावतः ही परस्पर विरोधी हैं।

<sup>3</sup> Claude Lévi-Strauss, *Trister Tropiques* (English tr.), Atheneum, 1963, p. 61.

<sup>4</sup> Claude Lévi-Strauss, ‘French Sociology’ in G. Gurwitsch and W. E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology*, The Philosophical Library, 1945.

पहले दृष्टिकोण की सबसे स्पष्ट अभिव्यक्ति समासायमिक सोवियत समाजशास्त्रियों के लेखन में मिलती है। जैसा कि सर्वविदित है, सोवियत संघ में पहले "बूर्जुआ" समाजशास्त्र और फिर विशुद्ध और सीधा-सादा समाजशास्त्र भी स्टालिन के काल में मंदिग्ध बन गया था। यह विषय अब पुनर्जीवित हुआ है और पचास के दशक के मध्य से सोवियत समाजशास्त्री अन्तर्राष्ट्रीय सम्मेलनों में अपना दृष्टिकोण प्रस्तुत करते रहे हैं और वे अपने कृतित्व को, अर्थों में अनुवादों के माध्यम से, उत्तरोत्तर बढ़ते परिमाण में बाहरी जगत् के लिए सुलभ भी कराते रहे हैं।<sup>5</sup>

सोवियत समाजशास्त्री मार्क्सवादी और बूर्जुआ समाजशास्त्र में अन्तर बनाये रखते हैं। ओसिपोव ने ऐतिहासिक भौतिकवाद, सामाजिक दर्शन तथा समाजशास्त्र के बीच संबंध को दो ठूक शब्दों में स्पष्ट किया है। "एक विज्ञान के रूप में ऐतिहासिक भौतिकवाद का सरोकार उन सामान्य नियमों से है जो सामाजिक-आर्थिक संरचनाओं के आविर्भाव, विकास और परिवर्तन को शासित करते हैं।"<sup>6</sup> सामाजिक दर्शन की विषय-सामग्री है: "सामाजिक जीवन में द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के नियमों (चैतन्य और अस्तित्व, संख्यात्मक से गुणात्मक परिवर्तनों की ओर सक्रमण आदि) का सुनिश्चित रूप से प्रकट होना तथा आधुनिक सामाजिक विकास के आलोक में नये द्वन्द्वात्मक आयामों का उद्घाटन।"<sup>7</sup> एक विशिष्ट सामाजिक विज्ञान के रूप में समाजशास्त्र को कही अधिक सीमित भूमिका सौंपी गयी है। समाजशास्त्री "समाज की सामाजिक संरचना (अन्तर्वर्गीय तथा वर्गान्तरीय संबंध, इनको नियमित करने वाले सामाजिक संगठन), समाज के अन्तर्गत विद्यमान व्यवस्थाओं तथा संगठनों के विकास तथा अन्तर्क्रिया का अध्ययन करते हैं।"<sup>8</sup>

अधिक स्पष्ट शब्दों में, सोवियत समाजशास्त्रियों का अध्ययन व्यावसायिक स्तरों तथा नृवंशीय (ethnic) समूहों पर केन्द्रित रहा है। इसके अलावा उन्होंने अपेक्षाकृत अधिक तर्कसंगत तथा धर्म-निरपेक्ष समाज-व्यवस्था के व्यापक सदस्यों में काम के प्रति रहमान तथा आनुष्ठानिक जीवन का अध्ययन भी किया है। इन अध्ययनों में गवेषणा की उन्ही पद्धतियों एवं उन्ही वर्णन-प्रणालियों का उपयोग किया गया है जिन्हे दुनिया के अन्य देशों में समाजशास्त्री सामान्यतः काम में लाते हैं।

सोवियत समाजशास्त्र की दो विशेषताएँ ऐसी हैं जिन पर टिप्पणी की जरूरत है। इनमें पहली विशेषता बूर्जुआ तथा मार्क्सवादी समाजशास्त्र के बीच अंतर के प्रति व्यावहारिक मनोवृत्ति की है—इस अंतर पर सैद्धान्तिक रूप से तो जोर

<sup>5</sup> For a brief survey of Soviet Sociology see Alex Simirenko, *Soviet Sociology*, Routledge and Kegan Paul, 1967.

<sup>6</sup> G. Osipov, *Sociology*, Progress Publishers, 1969, p. 9.

<sup>7</sup> Ibid., p. 9.

<sup>8</sup> Ibid., p. 20

दिया जाता है किन्तु व्यवहार में इसकी अवहेलना की जाती है। दूसरी, कही अधिक महत्वपूर्ण विशेषता “नीव” तथा “शीर्षस्थ निर्माण” के संबंध के प्रति नयी दृष्टि है। सोवियत समाजशास्त्रियों ने उत्तरोत्तर यह तर्क देना शुरू कर दिया है कि सामाजिक जीवन के अनेक क्षेत्र ऐसे हैं जो इनमें से किसी भी विशेषता के क्षेत्र में पूरी तरह नहीं आते तथा जिन्हें “शीर्षस्थ निर्माण से भी ऊपर” (extra-super-structural) ही कहा जा सकता है। अल्फान्स्येव के अनुसार, इस श्रेणी में गीत, कबीला, राष्ट्रीय समूह, परिवार तथा विवाह और कुछ सार्वजनिक संगठन जैसी सामाजिक-आर्थिक संरचनाएँ शामिल हैं।<sup>9</sup> सामाजिक सत्य को निरूपित करने के इस ढंग को मार्क्सवाद के पथ से भटकना माना जाय या नहीं इसका फैसला मैं विशेषज्ञों पर छोड़ता हूँ।

जो दूसरी अवस्थिति मार्क्स के विचारों को समाजशास्त्र के “भीतर” महत्वपूर्ण स्थान देती है, वह वेबर तथा मानहीम से होते हुए आरों तक यूरोपीय विद्वानों की एक लम्बी पंक्ति की कृतियों को शासित करती रही है। इन लेखकों ने सामाजिक जीवन को समझने के लिए मार्क्स के अद्वितीय योगदान के प्रति तो आभार स्वीकार किया है पर इस योगदान का मूल्यांकन आलोचनात्मक दृष्टि से किया है जिसके परिणामस्वरूप—और मेरे मत में गलत—प्रायः इनका चित्रण मार्क्सविरोधी के रूप में किया जाता है। वेबर के बारे में यह कहा गया है कि उनका कृतित्व “मार्क्स के प्रेत के साथ एक लम्बा सवाद है” और मानहीम के कृतित्व को “बूर्जुआ मार्क्सवाद” की संज्ञा दी गयी है।

मेरी दृष्टि में, समाजशास्त्र का काम विचारों और हितों या किसी समाज की बुनियादी सांस्कृतिक श्रेणियों और उसमें सत्ता के वितरण के बीच द्वन्द्वात्मक संबंध का अध्ययन है।<sup>10</sup> यह स्वीकार कर लेना कठिन है कि किसी एक ऐतिहासिक व्यक्ति (या व्यक्तियों के समूह जिसकी निष्ठा किसी विशेष कृतित्व-समूह से प्रतिबद्ध हो) को ही इस काम को पूरा करने का श्रेय दिया जा सकता है। इस शताब्दी में जिनके समाजशास्त्रियों ने लिखा है उनमें संभवतः वेबर का कार्य इस बुनियादी दिलचस्पी का सर्वोत्तम उदाहरण है। उनका सरोकार संस्कृति और शक्ति के अमूर्त अध्ययन से उतना नहीं या जितना सचमुच विद्यमान समाजों की संस्कृति और शक्ति की प्रकृति और उनके अन्तर्मंदणों से अन्य समाजशास्त्रियों की कृतियों में भी वितरित यही मूल-भूत दिलचस्पी दृष्टिगत होती है यद्यपि व्यवहार में उनमें से अधिकतर ने विशिष्ट

\* V. I. Afanasyev, *The Scientific Management of Society*, Progress Publishers, 1971, pp. 26-7.

<sup>10</sup> See my ‘Ideas and Interests’ in André Beteille, *Studies in Agrarian Social Structure*, Oxford University Press, 1973; also André Beteille, ‘The Politics of “Non-Antagonistic” Strata’, *Contributions to Indian Sociology*, New Series, No. III, 1969.

मानव समाजों के किसी एक पहलू पर ही जोर दिया है।

निश्चय ही विचारों और हितों में संबंध के प्रति भूलभूत दिलचस्पी की जड़ें मार्क्स के कृतित्व तक ढूँढी जा सकती हैं और वास्तव में यही बात मार्क्स और आधुनिक समाजशास्त्र के बीच निरन्तरता बनाये रखती है। तथापि विचारों की जीवन्त व्यवस्था में ही निरन्तरता की खोज करना सार्थक होता है। अतः समाजशास्त्रीय परिप्रेक्ष्य के निर्माण में मार्क्स का योगदान अभी अर्थवान् होगा जब हम उनके सिद्धान्तों को अन्तिम तथा उनकी अवधारणाओं को अचल न मान लें और इस बात को स्वीकार करें कि उनकी विधि में भी अनुभव के आलोक में सशोधन की गुंजाइश है।

हमारे दृष्टिकोण से जो बात पहले याद रखने की है वह यह कि मार्क्स ने मूलतः विशेष समाजों के बारे में लिखा था—जर्मनी के, फ्रांस के और इंग्लैंड के—और एक खास सामाजिक परिवर्तन के बारे में। जो एशियाई समाज आज मार्क्स के समय में सौ साल बाद संक्रमण की स्थिति में हैं उनका जीवन्त एवं चेतन रहने का अपना विशिष्ट ढंग है। हम इन्हें हृदयगम करने की आशा नहीं कर सकते यदि हम धर्मशास्त्रियों की भाँति किसी विशेष ग्रंथ में निहित सिद्धान्तों, अवधारणाओं एवं पद्धतियों से ही हठपूर्वक चिपके रहे।

अंत में हम तीसरी स्थिति तक पहुँचते हैं जिसके अनुसार मार्क्सवाद और समाजशास्त्र में अपनी-अपनी विशेष प्रकृति के कारण सामंजस्य नहीं हो सकता। शायद भारत में अधिकांश सक्रिय मार्क्सवादियों और शास्त्रीय समाज-वैज्ञानिकों की यही मान्यता है, हालाँकि मेरी जानकारी में किसी ने भी ऐसा निरूपण स्पष्टतः नहीं किया है। इस दृष्टिकोण की भारतीय अभिव्यक्ति रोचक होगी, ताकि हम जान सकें कि इसके पक्ष में कोई नये तर्क हैं या उन्ही यूरोपीय चिंतकों की ही दलीलें हैं।

यूरोपीय विद्वानों में से जॉर्ज ल्यूकाक्स तथा उसके अनुयायियों ने मार्क्सवादी समाजशास्त्र की संभावना को ही नकारने वाले दृष्टिकोण को सबसे ओजस्वी ढंग से अभिव्यक्त किया है। दिलचस्प बात तो यह है कि यूरोप में मार्क्सवादी ही इस संभावना को नकारते हैं कि मार्क्सवाद और समाजशास्त्र के बीच कोई प्रभावशाली सवाद हो सकता है, जबकि समाजशास्त्री इस सवाद के अधिक इच्छुक हैं। इसके विपरीत, भारत में समाजशास्त्री और मार्क्सवादी दोनों ही एक-दूसरे को कमोवेश बराबर शक की नजर में देखते हैं।

लुसिएँ गोल्डमैन ने, जिनके कृतित्व का यूरोपीय मार्क्सवादी आदर करते हैं, लुसिएँ गोल्डमैन ने लिखा है कि मार्क्सवादी दृष्टिकोण के अनुसार "समाजशास्त्र असंभव है क्योंकि मार्क्सवादी व्यावहारिक और क्रांतिकारी होना चाहता है।"<sup>11</sup>



वाद में इसी विचार को उन्होंने “योतेल यून सोसियोलॉजी माक्सिस्ति ?”<sup>12</sup> नामक लेख में दोहराते हुए तर्क दिया कि माक्सवादी समाजशास्त्र असंभव है। ल्यूकाक्स और गोल्डमैन दोनों ही “तथ्य-विषयक निर्णय” को “मूल्य-विषयक निर्णय” से अलग करने के प्रयास को क्रांतिकारी अभ्यास को नकारने के रूप में अस्वीकार करते हैं। उनके लिए माक्सवाद का सार यही अभ्यास है जो सिद्धान्त और कर्म की बुनियादी एकता पर आधारित है और इसकी अभिव्यक्ति है। वे तर्क देते हैं कि समाजशास्त्र अपनी प्रकृति से माक्सविरोधी है जहाँ तक वह तथ्यों को मूल्यों से अलग करने की चेष्टा करता है और अपने कार्यक्षेत्र को क्रांतिकारी अभ्यास से अलग रखकर परिभाषित करता है।

ल्यूकाक्स की स्थिति और भी स्पष्ट शब्दों में व्यक्त की जा सकती है।<sup>13</sup> विचारों की हर पद्धति का एक वर्ग-आधार होता है। समाजशास्त्र का आधार है बुर्जुआ के वर्ग-हित और इस सीमा तक वह “ऐतिहासिक” है। माक्सवाद की जड़ें सर्वहारा के वर्ग-हित में जमी हैं; वह ऐतिहासिक नहीं, सार्वभौम (universal) है क्योंकि आधुनिक विश्व में इतिहास का असली विषय सर्वहारा ही है। यहाँ भारतीय समाजशास्त्री यह प्रश्न पूछना जरूरी समझेगा कि सर्वहारा या भारतीय इतिहास का असली विषय कौन है? संगठित सर्वहारा का विपन्न मानवता (underprivileged humanity) से जो सीधा समीकरण यूरोपीय माक्सवाद में अन्तर्निहित है वह भारतीय संदर्भ में असत्य भी है और भ्रामक भी।

भारत में भी, और जगहों की तरह ही, क्यों माक्सवादियों और समाजशास्त्रियों के बीच परस्पर घेरे और मन्देह की इतनी विस्तृत घाई है? मैं एक पल के लिए भी यह नहीं मानता कि इसे सिर्फ चाह से भर से समाप्त किया जा सकता है। किन्तु निश्चय ही एक प्रभावशाली सवाद मतभेद के क्षेत्र को परिमीमित करने में और इसकी प्रकृति और खोतों को पहचानने में महामय होगा। ऐसा प्रभावशाली मवाद बही हो सकता है जो भारतीय अनुभव से, विधेयतः भारत के ऐतिहासिक सामाजिक ढाँचे से, जुड़ा हो।

परस्पर घेरे अगरे हमारे मन में घेरे के पात्र की विवृत छवि के कारण बना रहता है। यह सर्वविदित है कि माक्सवाद के सस्थापक के मन में समाजशास्त्र के संस्थापक के प्रति बड़े तिरस्कार का भाव था। माक्स ने एक पत्र में लिखा है— “दन के मस्तिष्क के रूप में मेरे मन में कॉम्टे (Comte) के दर्शन के प्रति पूर्णतया शत्रुता का भाव है जबकि एक वैज्ञानिक व्यक्ति के रूप में मैं इसे बहुत पटिया

<sup>12</sup> Lucien Goldmann, “Ya t-il une sociologie marxiste ?” *Les Temps modernes* No. 140, October 1957.

<sup>13</sup> Georg Lukacs, *History and Conscience of Class*, Les Editions de Minuit, 1960.

समझता हूँ।"<sup>14</sup> अब कॉम्ट ने न केवल "समाजशास्त्र" शब्द का आविष्कार किया बल्कि मार्क्स के समय में यूरोप में यह विषय उनकी प्रत्यक्षवादी दर्शन प्रणाली के समरूप ही माना जाता था। गुविच की यह टिप्पणी कि मार्क्स समाजवाद के संस्थापकों में सबसे कम हठधर्मी थे तब स्पष्ट होती है जब हम यह स्मरण करते हैं कि इसका दूसरा प्रमुख संस्थापक कॉम्ट न केवल हठधर्मी था बल्कि अपने अंतिम वर्षों में एक सनकी व्यक्ति था। किन्तु समकालीन समाजशास्त्र—बल्कि दुर्धर्म और बेयर का समाजशास्त्र भी—उस एक प्रकार से असंगत व्यवस्था से बिल्कुल मेल नहीं खाता जिसका निर्माण उस व्यक्ति ने किया जिसने प्रत्यक्षवाद तथा समाजशास्त्र दोनों ही का नामकरण किया।

जिन्हें इतिहास के संयोग समझा जा सकता है उनके अलावा अन्य विषय भी विचारणीय है। यह एक अनुभव की वस्तु है कि दो विचार-प्रणालियों के प्रवर्तक, एक-दूसरे के प्रति अधिकतम असहिष्णु तब नहीं होते जब उनके विचार पूर्णतया भिन्न हों वरन् तब होते हैं जबकि अधिकांश में दोनों के विचार मूलतः एक जैसे हों। वास्तविक सामाजिक संबंधों के जगत् की भाँति ही वैचारिक जगत् में भी—यदि हम मानवविज्ञानियों द्वारा प्रयुक्त वाक्यांश का प्रयोग करें—एक प्रकार की "सहोदर प्रतिस्पर्द्धा" (sibling rivalry) होती है। यह विचारणीय है कि मार्क्सवादियों और समाजशास्त्रियों की परस्पर असहिष्णुता के लिए उनकी परियोजनाओं की मूलभूत एकरूपता ही जिम्मेदार है न कि कोई मूलभूत अंतर।

मार्क्सवाद और समाजवाद दोनों ही अपना सरोकार वर्तमान समय में विश्व में समाज के एक सदस्य के रूप में मनुष्य के समग्र अनुभव से रखते हैं। अर्थशास्त्र और राजनीतिशास्त्र समाज के विशिष्ट क्षेत्रों से वास्ता रखते हैं और इतिहास का संबंध वर्तमान से नहीं बल्कि अतीत से है। इतिहासकार अतीत में शरण ढूँढ सकता है और अर्थशास्त्री तकनीकी क्षमता के अपने क्षेत्र में। यह देख सकता है कि समाजशास्त्री कैसे अपनी ही पसंद के क्षेत्र में भी मार्क्सवादी से भिड़ने से बच सकता है।

यह कोई संयोग मात्र नहीं कि मार्क्सवादी समाजशास्त्र के विषय-क्षेत्र को सीमित-संकुचित करके ही उसके लिए जगह ढूँढ सकते हैं। उदाहरणतः सार्त्र समाजशास्त्र को एक "सहायक विद्या विशेष" के रूप में स्वीकार करने के लिए तैयार है पर उनकी पसंद एक बहुत ख़ाम किस्म के समाजशास्त्र की है: "समाजशास्त्र को जितना अधिक अति-अनुभवभारिता (hyper-empiricism) के

<sup>14</sup> Marx to Beesly in a letter dated 12 June 1871; see Karl Marx and Friedrich Engels, *Correspondence, 1846-1895*, National Book Agency, 1945, p. 277.

रूप में प्रस्तुत किया जायेगा उतना ही आसान इसे मार्क्सवाद में समेकीकृत करना होगा।<sup>15</sup> इसी तरह मेरे अनुभव में भारतीय मार्क्सवादी भी तभी तक समाजशास्त्र को सहन करने के लिए तैयार रहते हैं जब तक यह विषय अपने को शीर्षस्थ निर्माण (super-structure) की समस्याओं तक सीमित रखे। यह कहने की बिल्कुल आवश्यकता नहीं कि समाजशास्त्री समाज-विज्ञान पर लगायी गयी इस मनमानी सीमारेखा को मानने को विवश नहीं हैं।

सातों जैसे दार्शनिक छिछले अनुभववाद के लिए समाजशास्त्र की कटु आलोचना करते रहे हैं—और इस बात के लिए कि इसके न अपने नियम हैं न सिद्धान्त। मेरे विचार में यह कहना उचित ही है कि अपने जन्म से ही समाजशास्त्र एक सामान्य सिद्धान्त की तलाश में रहा है जिसे वह वास्तव में अब तक नहीं प्राप्त कर पाया है। समय-समय पर विभिन्न सिद्धान्तों का आविर्भाव होता रहा है, जैसे क्रिया का सामान्य सिद्धान्त, प्रतीकात्मक अन्तर्क्रिया का सिद्धान्त, संघर्ष-सिद्धान्त, किन्तु जिसे प्राकृतिक विज्ञानों में या अर्थशास्त्र जैसे विज्ञान में भी “सिद्धान्त” स्वीकार किया जाता है उसके अनुरूप वास्तव में इनमें कोई भी नहीं है।

मार्क्स के पास भी पश्चिमी यूरोपीय समाज में पूँजीवाद के विकास और ह्रास के बारे में एक सिद्धान्त था। इस सिद्धान्त में अनेक भविष्यवाणियाँ निहित थीं जो सच नहीं साबित हुई हैं। मैं लूकास के साथ इस विषय पर सहमत होने को तैयार हूँ कि कोई भी व्यक्ति मार्क्सवाद को त्यागने के लिए सिर्फ इसलिए विवश नहीं होना चाहिए क्योंकि मार्क्स के शोध के अधिकांश “परिणाम” वाद की घटनाओं या परवर्ती शोध के कारण पुराने पड़ गये हैं।<sup>16</sup> वास्तव में जो बात महत्वपूर्ण है वह है मार्क्स द्वारा विकसित सामाजिक यथार्थ के अध्ययन की पद्धति अथवा अभिगम।

इसके अतिरिक्त, मेरी समझ में यह नहीं आता कि क्यों कोई भी व्यक्ति “समप्रकारी सिद्धान्त” और “छिछले अनुभववाद” में से एक को चुनने को विवश हो। इस तरह का द्विभाजन शायद दार्शनिकों के भिन्न व शैली के अनुकूल हो पर यह उन लोगों को संतुष्ट नहीं कर सकता जिनमें निजी सिद्धान्त-निर्माण की क्षमता और आत्म-विश्वास न होने पर भी वे गंभीरता से सामाजिक यथार्थ को समझना चाहते हैं। यदि ऐसा सिद्धान्त अभी तक सुलभ नहीं और न ही हर व्यक्ति ऐसा सिद्धान्त गढ़ने में सक्षम है तब वह आम आदमी क्या करे जिसकी मानव समाजों को समझने में गंभीर रुचि भी है?

“समप्रकारी सिद्धान्त” और “छिछले अनुभववाद” के बीच गहरा द्वैध न केवल अनुचित है बल्कि हानिकार भी है। जो लोग ऐसा मानते हैं कि उनके पास ऐसा सिद्धान्त है उनमें “केवल मात्र तथ्य-संग्रह” के प्रति तिरस्कार के भाव को

<sup>15</sup> Jean-Paul Sartre, *The Problem of Method*, Methuen and Co., 1963, p. 82.

<sup>16</sup> Lukács, *Histoire et Conscience de Classe*, op cit.

प्रोत्साहन मिलता है। जान पड़ता है कि अनेक भारतीय मार्क्सवादियों का विश्वास है कि वे इस समाज की बुनियादी विशेषताओं को जानते हैं और उन यांत्रिक प्रक्रियाओं को भी जिनसे यह समाज "सामन्तवाद" से "पूँजीवाद" में बदल रहा है और आने वाले वर्षों में इसका क्या रूप होगा। वे यह जरूरी नहीं समझते कि चीन और रूस के मार्क्सवादियों की भाँति उन्हें भी ग्रामीण समाज विषयक तथ्यों का विस्तार से अध्ययन करना चाहिए। यही मुख्य कारण है कि मार्क्सवादी हमें भारतीय समाज की "वास्तविक" विशेषताओं के बारे में इतना कम बता पाते हैं—उन विशेषताओं की तुलना में जो उनके सिद्धान्तों में वर्णित हैं।

यह मनोवृत्ति कि पहले अपने सिद्धान्त को सही सिद्ध करके, तब तथ्यों की ओर ध्यान देना चाहिये प्रायः सचाई से बचने का बहाना मात्र है। इसे मार्क्सवादियों और शास्त्रीय समाजवैज्ञानिकों दोनों में देखा जा सकता है। यह सचाई से बचने की मनोवृत्ति है क्योंकि या तो सही सिद्धान्त का कभी पता ही नहीं लगता या वह शुरू से ही उपलब्ध होता है और तब तथ्यों के मकलन से कोई अन्तर पड़ने की आशा नहीं होती।

निश्चय ही मार्क्स के कृतित्व में समाज के अध्ययन की विधि के अतिरिक्त और भी बहुत कुछ है, यद्यपि कुछ लोग यह मानते हैं कि इसका यही पक्ष सबसे महत्वपूर्ण है। यह बिन कहे स्पष्ट है कि हम यहाँ समाज के अध्ययन के लिए मार्क्स की विधि—समाजों के निर्माण के बारे में उसके विचारों, उनके अन्तर्निहित विरोधाभासों और उनमें उपजने वाले परिवर्तनों—की ही चर्चा कर रहे हैं।

समाज के अध्ययन के लिए सही मार्क्सवादी विधि के बारे में विशेषज्ञों के बीच सहमति का पता लगाना आसान नहीं। मार्क्स द्वारा लिखित अनेक अंश ऐसे हैं जिन्हें एक-दूसरे के साथ समन्वित नहीं किया जा सकता और उनमें से प्रत्येक की व्याख्या कई तरह से की जा सकती है। संभवतः सबसे स्पष्ट अंश उनकी प्रसिद्ध "भूमिका" का है जो इस कथन से आरम्भ होती है: "अपने जीवन के सामाजिक उत्पादन में मनुष्य ऐसे निश्चित संबंध स्थापित करते हैं जो अपरिहार्य हैं और उनकी स्वेच्छा पर निर्भर नहीं होते" और जो इन शब्दों से समाप्त होती है: "उत्पादन के वर्गों का संबंध उत्पादन की सामाजिक प्रक्रिया के अंतिम परस्पर-विरोधी स्वरूप है...।"<sup>17</sup> इस पाठ्यांश का महत्त्व इस कारण और अधिक है कि क्योंकि स्वयं मार्क्स के अनुसार यही उस क्रियाविधि की ओर इंगित करता है जिस तक वे वर्षों के अध्ययन-चिन्तन के बाद पहुँचे थे।

<sup>17</sup> Karl Marx, 'Preface' to *A Contribution to the Critique of Political Economy*, in K. Marx and F. Engels, *Selected Works*, Foreign Languages Publishing House, 1951, Vol. I, pp. 328-9.

उपरोक्त पाठ में तीन प्रकार के कथन हैं। प्रथम, इसमें सामाजिक संरचना के विषय में कथन है, जिनमें सामाजिक संरचना को मूल संरचना और शीर्षस्थ संरचना में भिन्नित किया गया है। द्वितीय, इसमें मूलगत अन्तर्विरोधों के बारे में एवं मूल तथा शीर्षस्थ रचना में अन्तर्विरोधों के बारे में कथन है, तथा ऐसे अन्तर्विरोधों के बारे में कथन है जो सामाजिक संघर्ष में प्रकट होते हैं। अन्त में सामाजिक परिवर्तन के विषय में बताया गया है तथा उन चरणों का विशद उल्लेख किया गया है जिनमें होकर समाजों का रूपान्तरण होता है। इस मशिम्ल-सटीक-सारगभित पाठ में ये टिप्पणियाँ कमकर गूँथ दी गयी हैं तथा ये किमी भी पूर्ववर्ती या परवर्ती समाजशास्त्री की तद्विषयक कृति से मभवत अधिक प्रभावकारी हैं।

पहला वाक्य ही उन उद्देश्यों को परिभाषित करता है जिन्हें मैं मार्क्स के समाजशास्त्रीय उद्देश्य कहूँगा। "अपने जीवन के सामाजिक उत्पादन" वाक्यांश के ठीक-ठीक अर्थ समझने में तो किसी को मने ही परेशानी हो, किन्तु इन कथन में कि "मनुष्य ऐसे निश्चित सबध स्थापित करते हैं जो अपरिहार्य हैं और उनकी स्वेच्छा पर निर्भर नहीं" में भ्रम की कोई गुंजाइश तो है ही नहीं बल्कि इसे हर प्रकार के समाजशास्त्रीय विश्लेषण का आरम्भ-बिन्दु माना जाना चाहिए। शास्त्रीय समाजवैज्ञानिक इस बात पर ध्यान दिये बिना नहीं रह सकते कि यह कथन दुर्घम की उस प्रसिद्ध स्थापना का पूर्वानुमान है जिसमें यह कहा गया है कि सामाजिक तथ्य यस्तुएँ हैं और वस्तु होने के कारण वे बाह्यरूपता और परिसीमाओं द्वारा चित्रित होते हैं।

आधार (अर्थात् "उत्पादन के संबंधों का कुल योग" जो "समाज की आर्थिक संरचना" का निर्माण करते हैं) और शीर्षस्थ रचना के बीच का अंतर भी मूल्यवान् है यशत कि इसे स्वतः-शोध की एक विधि माना जाय न कि एक निर्विवाद सिद्धान्त। यह सोचना गलत है कि सामान्यतः समाजशास्त्री सभी सामाजिक संरचनाओं को बराबर महत्वपूर्ण समझते हैं। इनमें से अधिकांश जिस प्रश्न को उठाते हैं वह यह है कि क्या आधार और शीर्ष-रचना का अंतर ऐसा है जो एक ही बार में हमेशा-हमेशा के लिए निश्चित किया जा सकता है। इसके अलावा इनमें से अनेक समाज की आर्थिक संरचना को महत्वपूर्ण स्थान देते हैं।

आधारगत अन्तर्विरोध एवं आधार तथा शीर्ष-रचना में अन्तर्विरोध व्यक्तियों और समूहों के बीच हितों के संघर्ष में प्रतिबिम्बित होते हैं। मेरी समझ में समाजशास्त्र को मार्क्स का सबसे मौलिक और सफल योगदान यही विचार है कि हित एवं उनका संघर्ष सामाजिक रूप से संरचित होते हैं। वर्गों और वर्ग-संघर्ष के

अध्ययन का मूल हितों के एक ऐसे समाजशास्त्र में है जिसकी नींव डालने में मार्क्स की भूमिका किमी भी और व्यक्ति से अधिक रही है। स्वयं मार्क्स ने न केवल वर्ग-संघर्ष की बल्कि श्रम-विभाजन की भी जड़ें हितों की संरचना में देखी थी।

मार्क्स का तर्क था कि जिन आदर्शों और मूल्यों को सर्वव्यापी कहकर प्रचारित किया जाता है वे अक्सर ऐसे मुछोटे होते हैं जो किसी एक वर्ग विशेष के हितों को छुपाये हैं। यह मुछोटा हमेशा जान-बूझकर नहीं पहना जाता, पर इसका यह अर्थ नहीं कि मुछोटे यहाँ हैं ही नहीं। "अठारहवीं ब्रुमेयर" में उन्होंने दिखाया कि सिर्फ वर्ग के ही नहीं, नोकरशाही जैसी समस्याओं के भी "वस्तुनिष्ठ" हित हो सकते हैं।

हितों के अध्ययन में महत्वपूर्ण कदम यह है कि व्यक्ति के परे जाकर यह देखा जाय कि हितों की सामाजिक संरचना क्या है। "ऐसा कैसे होता है कि व्यक्तिगत हित, व्यक्तियों की इच्छा के प्रतिकूल, सदैव वर्ग-हितों में तथा ऐसे सर्वसामान्य हितों में जो अलग-अलग व्यक्तियों के सापेक्ष स्वतन्त्र अस्तित्व प्राप्त कर लेते हैं, विकसित हो जाते हैं और इस स्वाधीनता में वे सामान्य हित का रूप ले लेते हैं?"<sup>19</sup> इस तरह हितों की दोहरी भूमिका होती है—वे लोगों को वर्ग के रूप में संगठित करते हैं और साथ ही एक वर्ग को दूसरे वर्ग से विभाजित करते हैं, भले ही इस विभाजन पर किमी विचारधारा द्वारा परदा डाला गया हो।

मार्क्स को इस बात का पता था कि यद्यपि हितों की संरचना सामाजिक होती है इनकी संरचना को पहचानने का कोई सरल मार्ग नहीं। इस तरह मार्क्स और मार्क्सवादियों के रवैये में एक बुनियादी अंतर है। ऐतिहासिक भौतिकवाद कार्य-व्यापार की एक सामान्य दिशा दिखा सकता है किन्तु वर्गों के मध्य संघर्ष तथा गठबंधन वास्तव में विद्यमान उन हितों में सबद्ध होने चाहिए जो प्रत्येक समाज के विकास की किसी विशेष अवस्था के लिए विशिष्ट होते हैं। "अठारहवीं ब्रुमेयर" फ्रांस में 19वीं सदी के मध्यकाल में विभिन्न वर्गों एवं स्तरों के बीच हितों की जटिल अन्तर्क्रिया का उत्कृष्ट विश्लेषण है।

सामान्यतः भारतीय मार्क्सवादियों ने यह मान लिया है कि भारतीय समाज में हितों की एक खाम संरचना व्याप्त है जबकि फ्रांस और जर्मनी के विषय में अपने लेखों में मार्क्स ने दर्शाया था कि वास्तव में ऐसी संरचना इतनी जटिल होती है कि पहले से ही उसकी प्रकृति निश्चित करना संभव नहीं। दूसरी ओर, अकादमिक समाजशास्त्रियों ने आमतौर पर भारतीय ग्रामीण समाज के अपने अध्ययन में हितों की संरचना की सामान्यतः उपेक्षा की है, उन्होंने सर्वसामान्य मूल्यों तथा वर्ण, गोत्र, धर्म जैसी उन संस्थाओं पर जोर दिया है जो इन मूल्यों को अधिकाधिक स्पष्ट करती हैं।

<sup>19</sup> Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology*, Progress Publishers, 1968, p. 270.

मैने लीच (Leach)<sup>20</sup> के एक तर्क के आधार पर अन्यत्र कहा है<sup>21</sup> कि भारतीय क्षेत्र में कार्यरत सामाजिक नृशास्त्रियों ने अपना बुनियादी ढाँचा मार्क्स से नहीं बल्कि दुर्घोम से लिया है। परिणामस्वरूप उनके द्वारा सामाजिक जीवन के उन क्षेत्रों की उपेक्षा हुई है जिनमें संधर्परत हितों की अन्तर्क्रिया स्पष्ट अभिव्यक्त होती है। इस सदम में पूर्ववर्ती निबंधों में विकसित विषय महत्वपूर्ण बन जाते हैं।

भूमि का स्वामित्व, नियंत्रण तथा उपयोग उन हितों को जन्म देते हैं जिनमें विभिन्न तरीकों में संयोजन और टकराव होता है। इन हितों की अन्तर्क्रिया को व्यक्तिगत संबंधों के स्तर पर आसानी से देखा जा सकता है—उदाहरणार्थ जमींदार और अमासी या उत्पादक तथा धर्मजीवी मजदूर के बीच—और ऐसी रोजमर्रा देखने में आता है। पर जिस बात के लिए समाजशास्त्री मार्क्स के ऋणी हैं वह एक पद्धति है, जिसका उपयोग भारत में यदा-कदा ही किया गया है—एक ऐसी पद्धति जिसकी रूपरेखा इसीलिए तैयार की गयी है कि इन हितों का विधि-वत् अध्ययन किया जा सके, उनमें उभरने प्रतिरूप को पहचाना जा सके और उन्हें समूहों तथा श्रेणियों की मरचना से संबद्ध किया जा सके, विशेषकर वर्गों और स्तरों के बीच की दरारों में।

अब तक यह स्पष्ट हो जाना चाहिए कि क्यों मैंने इस प्रश्न पर इतना अधिक ध्यान दिया है कि कृषक समाज से हमारा क्या अभिप्राय होना चाहिये। भारतीय अध्ययन के क्षेत्र में कृषक समाज की अवधारणा का प्रवेश रैडफील्ड के कृतित्व के माध्यम में हुआ जो स्वयं कुल मिलाकर भीतिक हितों की मध्यस्थील अन्तर्क्रिया के प्रति उदासीन था। जिन्होंने इस प्रकार की प्रेरणा से ग्रामीण भारत का अध्ययन किया उन्होंने उस समाज के सामान्य सांस्कृतिक लक्षणों पर अपना ध्यान केन्द्रित किया जिसमें सदस्य से उपस्थित गम्भीर विभेदों की उपेक्षा या अनदेखी करते हुए वे उसे भूल से कृषक समाज कहते रहे।

जिसे भारत में कृषक समुदाय कहा जाता है वह प्रायः स्वयं बहुत गहरे विभाजनों से ग्रस्त है। अक्सर भारतीय ग्राम में अन्य समूहों और श्रेणियों के अलावा धर्म न करने वाले जमींदार और भूमिहीन सेतिहर मजदूर दोनों ही रहते हैं। ऐसे गाँव का वर्णन कृषकों के समुदाय के रूप में करना सामाजिक व्यवस्था की सबसे रोचक विशेषता, अर्थात् हितों की आंतरिक संरचना, के अध्ययन को सीमित करता है। अपने अध्ययन का आरंभ इस प्रकार की गवेषणा से करना वास्तविक समाजों की सबसे महत्वपूर्ण विशेषता—संधर्परत समूहों और श्रेणियों में उनके विभाजन—का उद्घाटन है।

<sup>20</sup> E. R. Leach, *The Political Systems of Highland Burma*, G. Bell and Sons, 1954, p. 7.

<sup>21</sup> Bêteille, "The Politics of "Non-Antagonistic" Strata", op. cit.

जितनी ध्रामक कुछ अन्तरो की उपेक्षा है उतनी ही ध्रामक कुछ समरूपताओ की उपेक्षा भी है। धर्म एव सस्कृति पर जोर देते हुए भारतीय नृशास्त्रियों का निरन्तर प्रयत्न यह रहा है कि जनजाति और खेतिहर वर्ग के बीच विभाजन-रेखा खींची जा सके। मैंने यह दिखाने का प्रयत्न किया है कि यह रेखा अधिकतर मनमानी होती है। जो लोग जमीन पर धम करते हैं उनके हित बुनियादी तौर पर समान होते हैं, भले ही वे बंगाली बोलते हों या संथाली, हिन्दू हों या पशुपूजक। उनकी जीवन-यापन शैलियों में अंतर हो सकता है—जिनका किसी भी प्रकार अवमूल्यन नहीं किया जाना चाहिए—किन्तु मोटे तौर पर उनकी जीवन की सभावनाएँ समान हैं।

और अन्त में कृपको और श्रमिकों की समस्या का परीक्षण हितों के समाज-शास्त्र के ढाँचे के भीतर भी किया जाना है। क्या कृपको और श्रमिकों के हित मूल रूप से एक हैं या उनमें मूलभूत अन्तर है? इन प्रश्नों पर हमारे विचार अस्पष्ट हैं और उपलब्ध तथ्य सीमित तथा द्व्यर्थक हैं। मैं यह नहीं मानता कि हमारे विचार कभी भी स्पष्ट हो सकेंगे जब तक कि हम प्रत्यक्ष रूप से उन विधियों का निरीक्षण नहीं करते जिनके द्वारा “जनजातियाँ”, “कृपक” और श्रमिक अपने वास्तविक जीवन में अपने हितों को सगठित करते हैं।

वास्तविक समाजों की गतिशीलता के मार्क्स के विश्लेषणों ने हमें यह बात दर्शायी है कि जिन लोगों के हित एक दिखायी देते हैं वे प्रायः विभाजित होते हैं, इसी तरह जैसे ऐसे लोग जिनके हित भिन्न दिखायी देते हैं प्रायः आपस में मिल जाते हैं। इस तरह के अध्ययन में मार्क्स का अनुसरण करना सहज नहीं क्योंकि इसके लिए असाधारण अवलोकन-क्षमता और कल्पना-शक्ति की आवश्यकता है। कहीं अधिक आसान काम है द्वन्द्वात्मक भौतिकवाद के कम कष्टदायक नियमों को लागू कर यह व्याख्या करना कि हमारे जटिल समाज में क्या कुछ घट रहा है और क्या घटना चाहिए था? पर समाजशास्त्री के रूप में मार्क्स का महत्व ऐसे नियमों के लिए नहीं जिनका उन्होंने आविष्कार किया बल्कि मानवीय संघर्ष के सामाजिक आधार में उनकी उस गहरी अन्तर्दृष्टि के लिए है जो मानव समाज के अध्येता के लिए शाश्वत प्रेरणा का स्रोत है।

वह मार्क्स ही थे जिन्होंने, किसी भी अन्य विचारक की तुलना में अधिक, समाजशास्त्रियों को इस बात का आभास कराया कि मानव-समाजों में संघर्ष से बचा नहीं जा सकता। और, किसी भी अन्य व्यक्ति से पहले, मार्क्स ने ही समाजशास्त्र को उन विचार-व्यवस्थाओं के रहस्यवादी अमूर्तनों का पर्दाफाश करने की पद्धति सुलभ कराई जिनका उद्देश्य यह दर्शाना है कि किसी भी समाज में हितों का मूलभूत सामंजस्य है। तथापि मार्क्स ने ऐसे समाजों की चर्चा भी की



जो संघर्ष और परस्पर विरोध से मुक्त है, कुछ इस प्रकार, मानो वे भविष्य के वास्तविक समाजों की चर्चा कर रहे हों। और दूसरों ने उनके तर्कों का सहारा लेकर यह प्रमाणित करने की चेष्टा की है कि कोई ऐतिहासिक अस्तित्व वाला समाज-विशेष परस्पर विरोध और संघर्ष के परे संघर्ष प्रगति कर चुका है।

“भूमिका” के प्रसिद्ध अर्थ जिसका उल्लेख पहले किया जा चुका है, का समापन इस कथन से होता है, “उत्पादन के बुरुजा सबसे उत्पादन की सामाजिक प्रक्रिया के अंतिम परस्पर-विरोधी स्वरूप है—व्यक्तिगत विरोध के अर्थ में परस्पर-विरोधी नहीं बल्कि ऐसे विरोध के अर्थ में जो व्यक्तियों के सामाजिक जीवन की स्थितियों से उत्पन्न होता है। साथ-ही-साथ बुरुजा समाज के गर्भ में पल रही उत्पादक शक्तियाँ इन अन्तर्विरोधों के समाधान के लिए भौतिक परिस्थितियों को तैयार करती हैं। इसलिए यह सामाजिक संरचना मानव समाज के प्राक्-इतिहास का उपसंहार करती है।”<sup>22</sup> मेरे विचार में अब यह यथेष्ट रूप से स्पष्ट हो चुका है कि मार्क्स का अभिप्राय था कि इस कथन को शब्दशः स्वीकार किया जाये। मेरा यह भी मानना है इस तरह के कथन का तालमेल समाजशास्त्रीय परिप्रेक्ष्य के साथ नहीं बिठाया जा सकता। मैं यह भी जोड़ना चाहूँगा कि न ही इसका तालमेल स्वयं मार्क्स के सबसे महत्वपूर्ण और मौलिक विचारों से बिठाया जा सकता है। मार्क्स में जो कुछ मौलिक है वह है अन्तर्विरोध और संघर्ष की उनकी समझ : अन्यथा वर्गहीन समाज की उनकी अवधारणा में कुछ भी मौलिक नहीं।

“वर्ग समाजों” और “वर्गहीन समाजों” का अंतर मार्क्सवादी चिन्तन की एक प्रमुख विशेषता है और इस दृष्टि से मार्क्सवाद आधुनिक समाजशास्त्र से बहुत भिन्न है। आज के समाजशास्त्रियों ने मार्क्स के काल में व्यवस्थित जाँच-पड़ताल के लिए उपलब्ध समाजों से कहीं अधिक समाजों का विस्तृत अध्ययन कर लिया है। इन अध्ययनों ने यह दर्शाया है कि विषमता और संघर्ष, तकनीकी दृष्टि से आदिम जनजातीय समाजों समेत, सभी मानव समाजों के अन्तर्निहित लक्षण हैं।

निश्चय ही मार्क्सवादियों द्वारा किये गये अंतर को समुचित परिभाषाओं के निर्माण के बाद तकसंगत ढंग से बनाये रखा जा सकता है। जैसा आरों ने कहा भी है, “यदि आप वर्गों को उत्पादन के साधनों के निजी स्वामित्व के संदर्भ में परिभाषित करते हैं तो इससे आसान कुछ भी नहीं कि निजी स्वामित्व के दमन की आशा के साथ ही वर्गों को समाप्त होने दिया जाये।”<sup>23</sup> स्तालिन के समय से सोवियत संघ तथा अन्य पूर्वी यूरोपीय देशों में विद्वान् अपने समाजों में “वर्गों” के स्थान पर “स्तरों” को साने की चर्चा करते रहे हैं। उनकी दृष्टि में वर्गों के

<sup>22</sup> Marx and Engels, *Selected Works*, op cit., p. 329.

<sup>23</sup> Raymond Aron, ‘Two Definitions of Class’ in A. Beteille (ed.), *Social Inequality*, Penguin, 1969, p. 70

संबंध परस्पर विरोधी है क्योंकि ये सम्पत्ति पर आधारित है, जबकि स्तरो के बीच संबंध परस्पर विरोधी नहीं क्योंकि ये श्रम-विभाजन पर आधारित है।<sup>24</sup>

यह दावा कि उत्पादन के साधनों के नियन्त्रण के किसी विशेष वैधानिक प्रकार को समाप्त करने मात्र से किसी समाज से परस्पर-विरोध समाप्त किया जा सकता है, तर्कों को निमन्त्रण देना नहीं अपितु तर्कों से बचने का बहाना ही है। चूंकि मैं यह बात कही और कह चुका हूँ<sup>25</sup> अतः यहाँ विस्तार में नहीं जाना चाहता। मैं सिर्फ इतना कहना चाहूँगा कि ऐसे मार्क्सवादी लेख उपलब्ध हैं जो इस तरह के दावे को प्रामाणिकता प्रदान करने को पर्याप्त हैं।

जब मार्क्स ने यह लिखा कि बूर्जुआ समाज अन्तर्विरोधी से ग्रस्त समाज का निम्नतम स्वरूप है, और इसकी समाप्ति से मानव समाजों के प्राकृतिहास का भी अन्त हो जायेगा, तो उन्होंने इस विषय में अपने विचार सुस्थिर कर लिये थे कि किस तरह की सामाजिक व्यवस्था इसका स्थान लेगी। जिस प्रकार का समाज मानव इतिहास (प्राकृतिहास के विपरीत) से सम्बद्ध होगा, उसका विस्तृत एवं जीवन्त वर्णन *दि जर्मन आइडियोलॉजी* में किया गया है। इस तरह के समाज में, "किसी भी व्यक्ति का एक विशेष कार्यक्षेत्र नहीं होता, वरन् हर व्यक्ति इच्छा-नुसार किसी भी शाखा में पारगत बन सकता है। समाज सामान्य उत्पादन को नियन्त्रित करता है और इस तरह मेरे लिए यह संभव बनाता है कि मैं आज एक काम कहूँ, कल दूसरा। सवेरे शिकार पर निकलूँ, दोपहर को मछली मारूँ, शाम को पशुपालन कहूँ और रात्रि को भोजनोपरान्त समीक्षा, जब जैसा भी मेरा मन करे, बिना कभी भी शिकारी, मछुआ, गड़रिया या आलोचक बने।"<sup>26</sup> मेरे विचार में भारत के सर्वाधिक उत्साही मार्क्सवादी भी आज यह नहीं कह सकेंगे कि सोवियत संघ में इस तरह का समाज है या इसका निर्माण किया जा रहा है, हालाँकि मुझे इस बात का भरोसा नहीं कि इनमें से कुछ चीन के बारे में ऐसा न मानते हों।

जबकि सोवियत विद्वानों की यह मान्यता है कि उनके देश में वर्गों पर आधारित समाज का स्थान श्रम-विभाजन पर आधारित समाज ने ले लिया है, मार्क्स का विश्वास था कि बूर्जुआ समाज की समाप्ति से वर्गों का ही नहीं, श्रम-विभाजन का भी उन्मूलन हो जायेगा। यहाँ हम संकटाकीर्ण मार्ग में प्रवेश कर रहे हैं क्योंकि मैं नहीं समझता कि इस तरह के तर्कों को चतुर से चतुर व्याख्या द्वारा भी सही सिद्ध किया जा सकता है।

यह स्पष्ट है कि मार्क्स के अनुसार विषमता, शोषण और संघर्ष के वास्तविक

<sup>24</sup> Bételle, "The Politics of 'Non-Antagonistic' Strata", op. cit.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Marx and Engels, *The German Ideology*, op. cit., p. 45.

स्रोत वर्ग-व्यवस्था में नहीं बल्कि श्रम-विभाजन और अतत. स्वयं श्रम में ही निहित है। इसीलिए मार्क्स के लिए यह सोचना तकसयत था कि संघर्ष, शोषण तथा विपमता के उन्मूलन का एकमात्र मार्ग श्रम का ही उन्मूलन है। "श्रम-विभाजन के द्वारा व्यक्तिगत शक्तियों (संबंधों) का भौतिक शक्तियों में रूपान्तरण अपने मन से इसके सामान्य विचार को हटा देने भर से दूर नहीं किया जा सकता, किन्तु इसका उन्मूलन तभी किया जा सकता है जब व्यक्ति इन भौतिक शक्तियों को फिर से अपने अधीन कर सें और श्रम-विभाजन का उन्मूलन करें।" <sup>27</sup> और भी, श्रम तो सभी सम्य देशों में मुक्त है ही। प्रश्न श्रम को मुक्त करने का नहीं, उसके उन्मूलन का है। <sup>28</sup>

अब निश्चय ही यह माना जा सकता है कि भविष्य में एक ऐसा समाज होगा जिसमें न कोई वर्ग होंगे न श्रम-विभाजन और जहाँ स्वयं श्रम का ही अस्तित्व नहीं रहेगा। पर समाजशास्त्रीय तर्क के आवेशहीन आलोक में इस तरह के विश्वास में और मरणोपरान्त जीवन के विश्वास में कोई अन्तर नहीं, इसे न तो प्रमाणित किया जा सकता है और न ही झुठलाया जा सकता है।

श्रम-विभाजन से मुक्त वर्गहीन समाज की कल्पना को एक हानिरहित कल्पना कहकर छोड़ देना एक गलती होगी क्योंकि ऐसे लोग हैं जो इसमें विश्वास करते हैं और उनके इस विश्वास का उनके कहने, लिखने और करने पर महत्वपूर्ण असर पड़ता है।

जबकि मार्क्स यह मानते थे कि वर्गहीन समाज का आविर्भाव भविष्य में होगा, हमारे समकालीन मार्क्सवादियों का विश्वास है कि ऐसा समाज या पर्याप्त रूप से इस परिभाषा के निकट समाज अभी भी मौजूद है। अब एक बौद्धिक ज्ञान के रूप में समाजशास्त्र या तो पूरी तरह तुलनात्मक हो या कुछ भी नहीं, अर्थात् इसे हर प्रकार के मानव समाज को एक-सी आलोचनात्मक तटस्थता से देखना चाहिए। यही बात अन्त में समाजशास्त्री का उन लोगों से सघर्ष करायेगी जिनमें अपने या और किसी समाज के प्रति अत्यधिक लगाव होता है।

तीस साल से भारतीय मार्क्सवादियों के मन में सोवियत संघ के प्रति ऐसा ही लगाव रहा है। उनके लिए सोवियत समाज में मानवीयता, न्याय तथा वैज्ञानिक प्रगति मूर्तिमान हैं। वहाँ श्रमिक को अंततः अपनी सही कीमत एवं गरिमा मिल चुकी है, वह किसी से हीन नहीं और ऐसे सिद्धान्तों के अनुरूप अपने जीवन-यापन के लिए स्वतन्त्र है जो मानवीय भी है तथा विज्ञानसम्मत भी। भारत में प्रतिबद्ध साम्यवादियों ने इस कथन की सत्यता में सदेह नहीं किया क्योंकि उनके पास एक सिद्धान्त था जिसमें यह भविष्यवाणी की गयी थी कि श्रमिक क्रान्ति की सफलता के बाद ऐसे समाज का आविर्भाव होगा। यदि उनके मन में शकाएँ थी भी तो

उन्होंने अपने समान विचार वालों में ही इनको बाँटा। सार्वजनिक रूप से शका प्रकट करने का अर्थ था प्रतिबद्ध साम्यवादी न रह जाना एवं त्रात्स्कीवाद या इससे भी बदतर कुछ बन जाना।

आज भारतीय मार्क्सवादियों के मन में, विशेषकर युवा पीढ़ी के मन में, सोवियत समाज के प्रति वैसा आकर्षण नहीं है। इनमें से कुछ इसकी व्यवस्था को "सामाजिक साम्राज्यवाद" तक कहने से नहीं चूकते। इसे विडंबना ही समझना चाहिए कि सोवियत समाज के प्रति सदाशयी लोगों का लगाव ठीक उसी समय से कमजोर होने लगा है जब से सोवियत नेता इसको स्टालिनवादी जुए से मुक्त करने का प्रयत्न करने लगे। कई तरह के तथ्य—जिनकी उपस्थिति के बारे में शक्की लोग सदैव से आशक्ति थे—1956 के बाद प्रकाश में आये हैं जिनसे दर्शित होता है कि पुराने नेतृत्व ने क्रान्ति के साथ किस प्रकार विश्वासघात किया। सोवियत समाज से मोहभंग के लिए अनेक तथ्य उत्तरदायी हैं किन्तु इनमें सबसे महत्वपूर्ण तथ्य, कम से कम युवा भारतीय मार्क्सवादियों के बीच, अपेक्षाकृत अधिक रोमानी चीनी विकल्प का उदय रहा है।

मानव इतिहास और मानव मनोविज्ञान के अध्येता यह बताये कि वे लोग जिनका भ्रम एक बार इतने बर्रर तरीके से दूर हुआ है किस प्रकार इतनी जल्दी दूसरा बिल्कुल वैसा ही भ्रमजाल गढ़ लेते हैं। मैं उस समसामयिक चीनी समाज पर टिप्पणी नहीं करना चाहता जिसके बारे में बहुत कम ज्ञात है। पर यह समझ लेने के लिए बहुत कुछ जानने की जरूरत नहीं कि चीन के बारे में मार्क्सवादियों का रवैया उस रविये से अधिक भिन्न नहीं जैसा पहले सोवियत संघ के प्रति था, जिसके बारे में हमें कुछ बातें पता है।

मेरी समझ में सोवियत या चीनी समाजों पर कालिख पोतने का प्रयत्न भी उतनी ही मूर्खता है जितना यह मानना कि किसी भी अन्य मानव समाज की तुलना में वे उच्चतर गुणों को साकार करते हैं। समाजशास्त्री का आग्रह सिर्फ इतना है कि सभी समाज—अमरीकी, बर्तानवी, चीनी, सोवियत तथा भारतीय भी—एक से शीतल तथा स्वच्छ आलोक में देखे जायें। मार्क्सवादियों ने बर्तानवी साम्राज्यवाद, अमरीकी पूँजीवाद और साथ ही भारतीय सामतवाद के भी अन्त-विरोधों का उद्घाटन करके बहुत उत्तम कार्य किया है, किन्तु एक समाज को—वह सोवियत हो या चीनी—उन्होंने सदैव विशेष सुविधा प्राप्त अपवाद माना है। समाजशास्त्र का आग्रह है कि सभी समाजों के साथ एकसा व्यवहार किया जाय; उसकी दृष्टि में विशेष सुविधा-सम्पन्न अपवाद की कोई मान्यता नहीं है।



# अनुक्रमणिका

अतानी, 44

अर्धबाउड चाइना, 36

अर्धव्यवस्था, कृषक, 27

————, घरपरिवार की, 62

अज्ञातपण, 56

अभ्यास, क्रांतिकारी, 112

अयामदार, 58

अरो, रेमो, 15, 107n, 110, 120

अन्कामयेव, 110

अनाति, कृषि क्षेत्र में, 104

असमानता, 9, 25, 89

अहीर, 71, 77

अहेरी, 71

आविवासी, 103

आदिमवासी, आस्ट्रेलियन, 6

आन्दोलन, कृषक, 27, 87, 96, 97, 103, 106

————, लेभागा, 103-104

आभिजात्य, 50

आयगर सौंदरराजा एल०, 56

आसामी, 58, 89, 118

————, काश्तकार, 100

ऑसोव्स्की, स्थानिताव, 53, 88

इजेस, फ्रेडरिक, 113n, 115n, 117n, 120n

इत्मुन, 37

इबद्मन, सर डेन्जिल, 60

ईवान्स-प्रिचर्ड, 69

ईसार्ड, 81

उपखंडीकरण, 17

ऊम्मेन, टी० के०, 101, 102

एम्मी, जॉन एफ०, 67

एमीलेन, ए० वान, 78n

एलप्पी, 101, 102

एलविन, 82

ओक्कासिया, 41, 59

ओरांव, 20, 21, 48, 70, 73-78, 80-84

ओरासाक, 44

ओसिपोव, जी०, 4n, 109

औद्योगिक मजदूर, 101

कविन, 9

कबंसे, बी०, 27n

कसीटी, धमिको की, 95

कत्ता, 58, 59

कॉट्स्की, के०, 87

कान्ट, आई०, 108

कॉम्स, ए०, 112, 113

कारीगर, 72

क्रियाडत्सुन, 35, 37

कितान सभा, 103, 104

कुट्टानंद, 101

कुम्बपिताई, 41, 46

कुम्हार, 77

कुर्मी, 81

- कुलक, 88, 90  
कुलीनता, 52, 64, 65  
कोड, 76  
कोल, 80  
क्रोडवार, 7, 30  
कृपक, अर्थ, 97-98, 103  
————, गरीब, 103  
————, भूमिहीन, 103  
————, मध्यवर्गीय, 103  
————, सस्कृति, 50  
————, सम्प्रदाय, 44  
————, समाज, 27, 53, 84, 97, 111  
————, समुदाय, 25, 38, 41, 44, 46,  
47, 52, 61, 63, 90  
'कृपक घर-परिवार', 60, 90, 91-94  
कृपकीय संगठन, 100  
'कृपको के समुदाय', 54  
कृष्णमूर्ति, जे०, 99  
कृषि-आन्दोलन, 101  
कृषि-मजदूर, 100, 102  
————, भूमिहीन, 101, 102  
————, संगठन, 102  
कृषि-श्रमिक, 89, 91, 103  
————, संगठन, 102, 103  
क्षत्रिय, 81  
खगार, 78  
खनकुट्टीदार, 78  
खानाबदोश, 72  
गतिशीलता, 95  
गांधी, महात्मा, 32  
गाढ, कैथलीन, 41  
गाडफ्रे, 69  
गीतकार, 79  
गुविच, जार्जिस, 88, 107, 108n  
गोड, 20, 69, 73, 75  
गोब, 117  
गोफमैन, 22  
गोरेट, 77  
गोल्डमौ, लुसिए, 111, 112  
ग्राने, 14  
ग्लकमैन, मॅकग, 8n, 29n  
ग्लास, डी० पी०, 19n  
घानो, 77, 78  
घुय्यो, जो० एच०, 17, 18, 19, ■  
चमार, 90  
चाग-चिह्न आई, 33, 36, 62n  
चारबोनिमर, जॉ०, 12n  
चाशो, 58  
छिछला अनुभववाद, 114  
छोटा नागपुर, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 83,  
84  
जनजातियाँ, 119, अफ्रीकी, 6; अमरीकी  
इटियन, 7; आस्ट्रेलियन, 9, 22; छाद्य  
एकत्रित करने वाली, 48, 'नेटिव', 6,  
7; भारतीय, 21, 69, 71, 76, 79, 80;  
समाज, 69; समुदाय, 48; समूह, 48  
जमींदार, 60, 112  
जागीर (बॅनर), 52, 55, 57  
जागीरदार, 55, 57  
जाट, 60, 71, 90, 100  
जाति, 18, 19, 26, 40, 41, 42, 43, 46,  
58, 63, 79, 82, 83, 106  
जियोस्वीस्व्यू-रोइयन, एन०, 54  
जोइस, पैट्रिक, 17  
जुआग (जुआड), 19, 21, 83  
जुलाहे, 21, 77  
टानी, आर० एच०, 36  
टोनीज, एफ०, 30, 31, 53  
ठाकुर, रवीन्द्रनाथ, 32, 33  
ठिकानेदार, 57

हर्षोम, इमिय (हर्षोम, इ०), 13, 14, 30,  
70, 113, 116, 118

हहरेनहोर्ने, राख, 89n

ह्युमोन, एन०, 41

हयोर, 56, 100, 102, 103

हाइपाड, 35

हिथोवननान, 29

हेमी, 21, 36

हानेर, हेनियन, 27n, 49n, 97

हर्षोम, इ० (हर्षोम, इमिय), 13, 14, 30,  
70, 113, 116, 118

हसनवार, 79

हुवे, एन० मी०, 19, 39, 40

हुड, परम्पर हिनीं के, 25, 89

डीर, बंडमान, 6

————, टीहिवाड, 6

मानेशारी, 106

मारोद्विची, 54, 89

मृषंगीय मयूह, 109

मृगाम्त्री, मारणीय, 70, 119

पदमाची, 58

परिया, 58

परिवार, 21, 24, 64, 77

पल्पा, 58

पगुपालक, 72

पगुपुत्रक, 71

पार्क, राबर्ट, 34

पाण्डवारावादाई, 56

पारिस्थिचिची, 101

पानपाट, 101

पावन, बीडेन, 83

पीजेन्दी, 48-49, 55

पीजेन्दु, 48-49

पूँजीवाद, 114, 115, 123

पोनोच, डेविड एफ०, 41

प्रजा, 78

पर्व, मार०, 3n, 50n, 51

‘पामेर’, 52

पी माओ-नूय, 32-38, 40, 62, 64-65

पेन, एडिट, 44n

पयूरर-हैमनटाई, मी० वान, 76, 79

पंडवनिन, एन० मय०, 43

पणुना, 24, 25

पर्व, डे० एन०, 36

पडई, 36

पडवान, 58, 59

पारै, 78

पुनवर, 36

पुनरी, मी०, 14

पेनेड, ए०, 31n, 42n, 56n, 105n, 118n,  
121n

पेनियेर, 88, 90

पेनडियन, मार०, 65n

पेनी, एफ० जी०, 41, 44n, 70, 76, 83, 84

पोजाग, 7

पोग, एन० के०, 18 19, 21, 32, 33n, 72,  
73, 80, 81n, 83, 84

पाण्डव, 56-59, 75, 81

पाट, 79

पाटे बा बाय, 93

पील, 20, 69, 73, 75

पुईहर, 77

पूभिष, 81

पूभिषा, 57

पोगना, 78

मछुआरे, 72

मजदूरी, 98-100

मजूमदार, डो० एन०, 21, 79, 80

मैनर (जागोरे), 52

मरहब, जी० पी०, 3n

मराठा (मराठी), 59, 79



मरियोत्त, 40  
 माओ स्वे-तुंग, 87  
 मावर्म, 54, 86, 87, 88, 94-97, 107, 108,  
 111, 112, 114-122  
 मार्क्सवादी, 85, 102, 107, 112, 121, 123  
 मानव-विज्ञानी, 75, 76, 79  
 मानवशास्त्री आधुनिक, 54; अमेरिकी, 3, 7,  
 18, 20, 44, आस्ट्रेलियन, 20; चीनी,  
 28, 41, 61, 64; ब्रिटिश, 3, 8, 11,  
 18, 28, भारतीय, 51, हंगेरियन, 44  
 मानव-साम्राजशास्त्री, 39  
 माँम, एम०, 14, 70  
 माहिल, 78  
 मिश्रैनी, टी०, 54  
 मिरालदार, 56, 57, 58, 59  
 मीर, 54, 89  
 मुखर्जी, रामकृष्ण, 19, 42  
 मुण्डा (मुडा), 21, 48, 70, 73-76, 78,  
 80-84  
 मुसलमान, 75, 79, 81  
 मुहेलिस, 77  
 मुर्तगिन, 22  
 मूर, डब्लू० ई०, 103n  
 मैन, एच० एम०, 30, 55  
 मैनहोम, कालं, 3, 4n, 110  
 मैलिनोस्की, बी०, 6, 29, 34, 35  
 मोहाली, 78  
 मनमार, नूर, 63n  
 याड, मार्टिन, 35, 36  
 याड, सी० के०, 38  
 यायावर, 48  
 युन्गान, 37  
 राजगोष्ठ, 76, 79  
 राजपूत, 57, 58, 63, 64, 75, 81, 90  
 रामपुरा, 40, 41  
 राय, एम० सी०, 76, 77, 80  
 रिबर्म, डब्लू० एच० आर०, 9, 17  
 रिबेदारी, 9, 24, 25

रेडफील्ड, राबर्ट, 28, 29, 30, 31, 32, 42,  
 43, 46, 47, 51, 52, 53, 55, 68, 118  
 रेडक्लिफ-हाउस, ए० आर०, 3, 5, 6, 13,  
 19, 22  
 रैयन, 78  
 ———, जेड, 77  
 ———, मामान्य, 77  
 लहरा, पान, 83  
 लाकड, डेविड, 95  
 लिप्से, एफ०, 53  
 लिप्से, एम० एम०, 65n  
 लिबिस, आस्कर, 31  
 लिस्टर, ई०, 78  
 लीच, ई० आर०, 118  
 लुग्युन, 37  
 लुधियाना, 101  
 लुहार, 21, 36, 77, 78  
 सेनिन, बी० आई०, 53, 86, 87, 88, 89,  
 90, 92, 94, 95, 97, 104  
 लेबो-स्ट्राउस, क्लाउड, 12, 15, 107, 108n  
 लोई, आर० एच०, 7  
 ल्युइस, आई० एम०, 69  
 ल्युनानम, जार्ज, 111, 112, 114  
 मघगन, 67  
 मर्गे, 9, 19, 25, 26, 46, 50, 51, 53, 58,  
 59, 67, 74, 82, 87, 96, 97, 104,  
 116, 117, 120, 121  
 ———, इपक, 27, 28, 50, 53, 58,  
 67, 68, 81, 87, 88, 90, 100, 106  
 ———, यूरोपियन, 28  
 ———, सपन, 116, 117  
 ———, हिन, बर्जुआ के, 112  
 बर्गोवरण, 24, 91, 93  
 बर्ग, 67, 71, 82, 83, 90, 117  
 बर्धन, प्रणव, 100, 101  
 'बस्तुनिष्ठ' हिन, 117  
 बार्नर, डब्ल्यू० माथर, 3, 22  
 बिरोध (विरोधी), 86

- विस्मय, मोनिका, 69  
 विषमता, 121  
 वीरभूम, 20, 21  
 वुल्फ, ऐरिक, 30, 52  
 वेबर, एम०, 110, 113  
 वेस्ताल, 58, 59  
 व्यक्ति, 117  
 — की इच्छा, 117  
 व्हाइट, विलियम फूट, 12
- शायोनोव, ए० वी०, 27  
 शलीफ़, मार्शल डी०, 20n  
 शानीन, टियोडोर, 27n, 52, 53, 54, 55,  
 73, 74  
 शिशरी, 48  
 शिरोकोगोरक, एम० एम०, 34  
 'शोपेंह्य निर्माण', 110, 114  
 शोपण, 121  
 धमजीबी, 100, 118  
 श्रेणियाँ, संस्कृतिक, 110  
 श्रेणी, 9, 26, 88, 89, 104, संस्कृतिक, 37;  
 सामाजिक, 40; जनजातीय, 68;  
 मानव-भाषाधी, 84; हिती के मध्य,  
 88, कृष्ण वर्ग की, 88  
 श्रेणीबद्ध, कृष्णों को करना, 92  
 श्रीनिवास, एम० एन०, 3n, 19, 40, 41n, 60
- मध्य, 88, 118, 119, 120, 121  
 मयाय, 20, 48, 69, 70, 73, 74, 75, 80,  
 81, 83, 84  
 मप्रदाय, कृष्ण, 26, 28, 30, 31; जनजातीय,  
 48, मेक्सिको, 29; सहरो, 30  
 मरचना, कृष्णतीय सामाजिक, 85  
 मरचनात्मक दुःखता, 30  
 मस्तर, 66  
 मस्ति, 3, 7, 12, 15, 17, 20, 22, 23,  
 27, 30, 49, 50, 51, 57, 74, 76, 93,  
 110  
 मस्तिवरण, 61  
 मगोत्रीय, 67
- सदगोप, 59  
 सम्यता, 43, 50  
 समग्रकारी मिट्टाउ, 114  
 समाज, 20, 28, 29, 30, 120  
 —, जनजातीय, 70  
 —, भारतीय, 96  
 —, वर्ग, 120  
 —, वर्गहीन, 120, 122  
 समाज-मानवशास्त्र, अमरीकी, 34, पश्चिम के  
 देशों से, 26, ब्रिटिश, 8, 34, भारतीय,  
 46, यूरोपीय देशों के, 44  
 मयाजशास्त्री, अमेरिकी, 4, 5, 8, 9, 22, 31,  
 32, 34, आत्म-अमेरिकी, 107, चीनी,  
 34, 43, फ्रांसीसी, 18, ब्रिटिश, 8, 34,  
 भारतीय, 34, 38, 39, 46, 59, 90,  
 यूरोपियन, 9, 88n; सोवियत, 4, 109  
 मप्रदाय, कृष्ण, 25, 26, 27, 28, 29, 31,  
 36, 37, 46, 51, 61, स्थानीय, 96  
 समूह (गुट), 88  
 —, मजातीय, 77, 79  
 —, राष्ट्रीय, 110  
 सवरो, 83  
 'महोदर प्रतिस्पर्धा', 113  
 'स्तर', 120, 121  
 स्तरीकरण, 9, 21, 24, 25, 26, 47, 61,  
 64, 67, 87, 88  
 स्तलिन, 120  
 सामन्तवाद, 115, 123  
 सामाजिक डीचा, मेनिहर, 112  
 सामाजिक साम्राज्यवाद, 123  
 सार्त, जे० वी०, 113, 114  
 साहित्य, मार्शल डी०, 70  
 सिगर, मिन्टन, 32, 68n  
 सिन्हा, मुरजीन, 67n, 68n  
 मिल्न, डेविड एन०, 49n, 69n  
 स्मिथ, आर० ई० एफ०, 27n  
 स्मिथ, आर० एम०, 71n  
 मुये मुरा, 67  
 सेन, मुनीन, 103, 104  
 स्ट्रेट्निचेक, 88, 90



